حوليات جامعة الجزائر

العدد 22
جويلية 2012



حوليـــــات
جـــامعة الجـــزائر
العدد 22/ جويلية 2012

العنوان:

جامعة الجزائرI بن يوسف بن خدة

02 شارع ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف/ الفاكس

021.63.77.27

البريد الإلكتروني:

hawliyatalger@yahoo.fr

لجنة القراءة

1. بوكرا إدريس	كلية الحقوق
2. فيلالي علي	كلية الحقوق
3. بن ناصر أحمد	كلية الحقوق
4. سلامي عزيز	كلية العلوم الإسلامية
5. عمار جيدل	كلية العلوم الإسلامية
6. يوسف حسين	كلية العلوم الإسلامية
7. محمد الأمين بلغيث	كلية العلوم الإسلامية
8. محمود بن علي عبد الله	كلية الطب
9. سليم بابا عمر	كلية الآداب واللغات
10. منى علام	كلية الآداب واللغات
11. أنيسة العسكري	كلية العلوم الاقتصادية
12. بلالطة مبارك	كلية العلوم الاقتصادية
13. رشيد بوسعادة	كلية العلوم الاجتماعية
14. بن روان بلقاسم	كلية الإعلام والاتصال
15. عطوي مليكة	كلية الإعلام والاتصال
16. أحمد حمدي	كلية العلوم السياسية

ـ <u>أهداف المجلة</u>:

تهدف حوليات جامعة الجزائر إلى نشر الإنتاج العلمي والفكري لأساتذة الجامعة، وتشجعهم على البحث العلمي والدراسات المعمقة وإتاحة الفرصة لهم للتعامل الفكري والعلمي، خاصة في ميادين القانون والشريعة والطب وكذا المواضيع ذات الصلة بهذه التخصصات...

تهدف هذه المجلة أيضا إلى إعطاء فرصة لأساتذة الجامعة من أجل نشر بحوثهم حتى يتمكنوا من مناقشة رسائلهم وتقديم ملفاتهم للترقية.

ترتكز اللجنة على المواضيع التالية:

ـ العلوم القانونية؛

ـ العلوم الإسلامية؛

ـ العلوم الطبية؛

ـ علم الاجتماع والاقتصاد والإعلام والسياسية والتاريخ إذا كانت لها علاقة بالتخصصات المشار إليها.

إن ما يتم نشره مصنف كما يلي:

ـ مقالات فكرية؛

ـ بحوث متخصصة؛

ـ عروض كتب ورسائل؛

ـ تقارير من المؤتمرات والندوات وأيام دراسية.

<u>قواعد النشر في حوليات جامعة الجزائر I</u>

ـ <u>أوّلا</u>: يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها ما يلي:

1. أن تكون متسمة بالعمق والأصالة؛

2. أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي والموضوعية؛

3. أن تكون الهوامش في آخر الدراسة؛

4. أن يتضمن البحث قائمة المراجع التي استخدمت مع ضرورة إعطاء معلومات ببيليوغرافيا كاملة؛

5. أن يكون البحث مكتوبا ببرنامج Microsoft وبخط simplified Arabic مقاسه 14 وتقدم البحوث مطوعة على وجه واحد من الورق 27/21؛

6. يقدم المقال في نسختين مع قرص مرن (CD)؛

7. أن لا يزيد البحث عن 20 صفحة.

8. أن يقر صاحب البحث أن بحثه لم يرسل للنشر في مجلة أخرى؛

9. على الباحث أن يرفق بحثه بملخص لا يتجاوز صفحة واحدة؛

10. أن لا يكون الباحث مستلا من مطبوعات الدروس المقررة للطلبة، أو جزء من رسالة جامعية؛

ـ **ثانيا:** تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها؛

ـ **ثالثا:** تقوم إدارة المجلة بإخطار أصحاب الأبحاث بالرأي النهائي للمحكمين بخصوص أبحاثهم قبولا أو رفضا أو تعديلا، والهيئة غير ملزمة بتبرير الرفض؛

ـ **رابعا:** ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية؛

ـ **خامسا:** لا يجوز إعادة نشر أي موضوع من موضوعات المجلة، إلا بإذن كتابي من إدارتها؛

ـ **سادسا:** لا يجوز للباحث أن يسحب بحثه من النشر بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب مقنعة، على أن يكون ذلك قبل إشعار الباحث بالموافقة على نشر إنتاجه؛

ـ **ملاحظات:**

ـ الآراء والأفكار والمقترحات الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها؛

ـ يحق للجنة القراءة استبعاد المقالات المقدمة للنشر الخاصة بالمجلة؛

ـ تمنح إدارة مجلة الحوليات لصاحب المقالة المنشورة خمس نسخ من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله؛

ـ ترسل المواد المقدمة للنشر في حوليات وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى مصلحة المنشورات بجامعة الجزائر I بن يوسف بن خدة، الهاتف الفاكس: 021.63.77.27.

الفهـــــرس

الافتتاحية:

يسعد جامعة الجزائر I أن تقدم لقرائها الأعزاء العدد 22، الجزء الثاني ــ جوان 2012 ــ لمجلة حوليات جامعة الجزائر، نلاحظ أن المجلة بقيت على منهاجها القديم في ظل جامعة الجزائر قبل التقسيم دون أن تستثني التخصصات الأخرى التي انتقلت إلى جامعة الجزائر 2 وجامعة الجزائر 3..و نأمل من أعزائنا القراء التواصل البنّاء مع مجلتهم وتزويدها بآراءهم ومساهمتهم سواء كانت هذه المساهمات على شكل مقالات أو بحوث متخصصة وعروض الكتب والرسائل الجامعية والملتقيات ... وهذا من أجل رفع المستوى للمجلة وتقديمها على أحسن وجه ... فهي مجلة منكم وإليكم.

وشكرا.

نظرات في أمهات ترجمات القرآن باللغة الانكليزية

جمال بوتشاشه
جامعة الجزائر 2

Abstract:

This paper is a survey of English translations of the Holy Qur'an, from the very beginning of this effort i.e. around 1515 to the present day. It is, in fact, an ambitious and long-drawn-out study which neither the space allowed in this periodical nor time can permit. Accordingly, we will attempt to shed light only on key translations, chiefly those with special characteristics, special influence or which gained a reputation as good translations, and the authors of which had distinctive traits or scored a great success in the translation of this sacred book.

كان القرآن، ولا يزال، محط أنظار العالَم، من مسلمين وغير مسلمين، من غير العارفين بالعربية، بغية فهمه والاطلاع على مكنوناته. وقد سعى هذا الفريق وذاك سعيا حثيثا إلى تحقيق هدفه، وكان ذلك عن طريق الترجمة. فقد خضع القرآن إلى عملية الترجمة ونال حظّه منها، كما لم ينله كتاب قبله، حتّى بلغ عدد ترجماته، من ترجمة كاملة وترجمات جزئية ومختارات، ما يقارب 1500 عمل ترجمي في حوالي 105 لغات[1]. وكان للقرآن الحظ الوافر في الترجمة باللغة الانكليزية منذ بدايات القرن السادس عشر ميلادي إلى يومنا هذا. وسنحاول، في مقالنا هذا، أن نلقي نظرة على بعض ترجمات القرآن بهذه اللغة، وبخاصة منها تلك الترجمات التي تميّزت

بِسِمة ما أو تركت أثرا ما، أو كان لصاحبها تميّز ما أو سَبْق في مجال ما في عملية ترجمة القرآن.

كانت اللغة الانكليزية من بين أولى اللغات الأوروبية الحديثة التي تمّ بها ترجمة القرآن ترجمة كاملة، حيث احتلّت المرتبة الرابعة بعد الإيطالية (1547) والألمانية (1616) والفرنسية (1647). ومع ذلك، فقد كان لها قصب السبق في طبع بعض المختارات من القرآن حيث ورد في 'البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم' التي أعدّها مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول أنّ "أقدم ترجمة [للقرآن] مطبوعة مسجّلة في البيليوغرافيا عبارة عن مختارات مطبوعة في لندن عام 1515 بعنوان:

Here begynneth a lytelltreatyse of the Turkes law called alcoran. And also it speaketh of Machamet the Nygromancer

وتقع هذه الترجمة في 61 صفحة مع المقدمة، وهي دليل على الاهتمام بالإسلام في إنجلترا، وهو وإن كان اهتماما محدودا إلا أنه بدأ مبكِّرا عن البلاد الأوروبية الأخرى"[2]، فصاحب الترجمة مجهول، والعنوان لا يُخفي شيئا عن نظرة واضعه إلى القرآن وإلى الرسول الكريم إذ ترجمة العنوان هي 'هنا يبدأ مقال قصير عن قانون الأتراك المُسمّى القرآن ويتحدّث أيضا عن محمد الساحر'. فالقرآن ليس شريعة ربّانية بل هو 'قانون الأتراك' ومحمد ليس نبيا بل هو 'ساحر'!

أمّا أوّل ترجمة كاملة للقرآن باللغة الانكليزية، والتي احتلّت بها اللغة الانكليزية المرتبة الرابعة، فكانت على يد ألكسندر روس Alexander Ross(1590–1654) وذلك سنة 1648. وروس هذا قسيس اسكتلندي كان

ملحقا بقصر شارل الأول. وقد خلّف مؤلفات عدّة في الفلسفة والتاريخ والدين. والعنوان الذي أطلقه على ترجمته طويل مثير للغرابة ومُظهِر كذلك نيةَ المترجم وهو:

The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French by the Sieur du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the French King, at Alexandria. And Newly Englished, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish Vanities.To which is prefixed, the Life of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran. With a Needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what Use may be made of, or if there be danger in Reading the Alcoran

أي: 'قرآن محمد المنقول من العربية إلى الفرنسية بقلم السيد دو ريير، سيّد مالزير، وقنصل الملك الفرنسي في الإسكندرية. والمُترجَم إلى الانكليزية حديثا إرضاءً لكل الذين يرغبون في النظر في الأباطيل التركية. وقد صدّرناه بحياة محمد، نبي الأتراك ومؤلِّف القرآن. ومعه تحذير، أو تذكير، ضروري لأولئك الذين يرغبون في معرفة ما يمكن أن يُعمل بالقرآن أو إن كان هناك خطر في قراءته".

وإنّ ترجمة روس هذه، كما يصفها أحد المستشرقين الإنكليز، هي نسخة سيئة جدّا عن ترجمة الفرنسي دو ريير لأصاحبها كان جاهلا تمام الجهل باللغة العربية ولم يكن ذاك المتمكّن من الفرنسية، وقد زاد أخطاء جديدة على أخطاء دو ريير، وأن لغته ركيكة حتّى إنها تجعل أفضل الكتب، لو كُتِبت بها، سخيفا[3]. فهي ترجمة كثيرة الأخطاء ويعتريها الانحياز الديني، وصاحبها يعتبر هذا الكتاب الذي قام بترجمته، أي القرآن، 'سمّا'[4].

وبانتقاده ترجمات القرآن السابقة، وبخاصة كونها غير مُنصِفة للنص الأصلي، أوجد جورج سايل George Sale (1697–1736)، ذاك المستشرق

الإنكليزي الذائع الصيت والذي كان يشتغل في القضاء، مبرّرا للزوم ظهور ترجمة جديدة للقرآن، وتكون على يديه. وكان ذلك سنة 1734. وكانت ترجمته للقرآن أوّل ترجمة باللغة الانكليزية مباشرةً من النص العربي. ونظرا لعدم إتقان سايل العربية إتقانا تاما، فقد اعتمد على ترجمة الأب لودوفيكومراتشي Ludovico Maracci اللاتينية التي طُبعت سنة 1698.
وأطلق جورج سايل على ترجمته العنوان التالي:

The Koran, Commonly Called the Alkoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic, with explanatory Notes, taken from the most approved Commentators, to which is prefixed a preliminary Discourse

أي: 'القرآن، المسمَّى عموما قرآن محمد، مترجم بالإنكليزية مباشرةً من الأصل العربي، مع هوامش تفسيرية مأخوذة من أكثر المفسِّرين الـــمُتوافَق عليهم، ومُصَدَّر بمقال تمهيدي'.

أما عن أسلوب ترجمته، فكان يعمد إلى ترجمة الآيات، من دون أن يضع لها ترقيمها الخاص بها، وإلى شرح ما خفي من معانيها فيدرجه في الترجمة ذاتها ولكن بكتابته بحروف مائلة بغية تمييزه عن الأصل. وقد اعتمد في ترجمته، كما يصرّح بذلك في المقدّمة، على تفسير البيضاوي المسمّى 'أنوار التنزيل وأسرار التأويل'. وفي ذلك 'المقال التمهيدي' الذي صَدَّر به ترجمته، والممتد على طول 200 صفحة، بسط سايل الحديث عن تاريخ العرب في الجاهلية، وعن المسيحية واليهودية زمن بعثة الرسول، وعن سيرة الرسول، وعن القرآن. وفي سنة 1881 خضعت ترجمته هذه لبعض التعديلات قام بها القسيس الأمريكي إلوود موريس ويري Elwood Morris Wherry (1843-1927)، هذا الذي قضى نصف حياته مبشِّرا في الهند،

حيث أضاف لها شروحات ورقّم الآيات وقدّم للسُّوَر وجعل لها فهرسا مفصّلا. وقد امتدح بعض المستشرقين'المقال التمهيدي' الذي صَدَّر به سايل ترجمته حيث وُصف بأنه 'مخزن معلومات ثمينة' بيد أنه يعاب على سايل، من جهة أخرى، كونه اتّبع خطوات الأب مراتشي بشكل دقيق في ترجمته وبخاصة إدراجه لتعليقاته التفسيرية في نص الترجمة ذاته، وكثرة استعماله لألفاظ لاتينية بدلا من الساكسونية[5].

ويُقرّ بعضهم بأن ترجمة جورج سايل تستأهل كلّ الثناء الذي حظيت به حينا من الدهر، إلّا أن عمله هذا، بالنظر إلى ذلكم الكمّ الهائل من الشروحات الـــمُدرَجة ضمن النص نفسه، وبالنظر إلى أسلوبه المختلف كثير الاختلاف عن قوّة الأسلوب المتّقد والبساطة الممتنَعة التي تكتنف الأصل، هو عمل قلّ ما يعتبر صورة مُنصِفة للقرآن[6].

غير أنّ هذا الذي عدّه بعضهم عيبا في ترجمة سايل كان بالنسبة إلى زويمر zwemer، المستعرب الأمريكي، من أجلّ الأمور نفعا بالنسبة إلى القارئ، علاوةً على كونها الترجمة الكاملة الوحيدة –وقتذاك– التي تضمّ هوامش تفسيرية والتي لولاها لبقي القرآن مستغلقا عن الفهم[7]. وقد تُرجم 'المقال التمهيدي' بلغات أوروبية عديدة، وتمّ نقله حتّى إلى اللغة العربية تحت عنوان 'مقالات في الإسلام' من قِبَل المبشّرين البروتستانتيين في مصر[8].

وفي سنة 1861 ظهرت ترجمة جديدة للقرآن باللغة الانكليزية على يد جون ميداوز رودويل John Meadows Rodwell (1808–1900)، وبتوطئة بقلم المستشرق الانكليزي مارغوليوث Margoliouth، وعنوان ترجمته هذه التي جاءت في معظمها في شكل شعر مرسل هو:

The koran, Translated from the Arabic, the Suras Arranged in Chronological Order, with Notes and Index

أي: 'القرآن، مترجمًا من العربية، السُور مرتّبة ترتيبا زمنيا، مع حواش وملحق'.ففي ترجمته هوامش كثيرة، جلّها إحالات إلى ترجمة سايل، رغم إعابته لها، والآيات فيها غير مرقّمة. و ما تتميّز به هذه الترجمة عن غيرها من الترجمات هو إعادة ترتيب السور فيها ترتيبا زمنيا، حسب التبليغ الإلاهي، حيث ابتدأها بسورة العلق وختمها بسورة المائدة، وكان رأي النقّاد فيها حاسما، وهو أنها ترجمةٌ تضاهي النص العربيّ ولكن يطغى عليها الأسلوب الأدبي، وأنّ إعادة ترتيب السُوَر فيها ترتيبا زمنيا يُذهب عن القرآن ذاك الأسلوب المنوّع الذي يطبعه[9]. وقيل هي ترجمة كغيرها من ترجمات القرآن السابقة، لا تخلو من الأخطاء الترجمية الفادحة وأن صاحبها قد ضمّن الهوامش تفسيرات من نسج خياله[10]. وعلى الرغم من محاولته ترجمة أسلوب القرآن ترجمة لائقة إلا أن الهوامش، كما يشير إلى ذلك أحد مترجمي القرآن اللاحقين، تُظهِر عقل رجل دين مسيحي كان همّه، كلّ همّه، هو "فضح القرآن" بدلا من إبراز جمالياته وتقديره حقّ قدره[11].

وفي سنة 1880 قدّم المستشرق الإنكليزي إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer(1840–1882) ترجمة جديدة للقرآن باللغة الانكليزية. وقد كان بالمر، وهو من علماء جامعة كامبردج العريقة، يتقن العربية والفارسية إلى جانب لغات أوروبية أخرى، جال في دول عربية كثيرة مثل مصر وسوريا ولبنان، وخلّف أعمالا كثيرة وبخاصة منها المتعلِّقة بقواعد اللغة العربية، وهو يذكر في مقدّمة ترجمته أنّ اعتماده في تقصّي معاني الآيات كان على تفسير البيضاوي وكذا على تجربته الخاصة في العيش مع

العرب في الصحراء[12]. ومن مثالب ترجمته هذه، هو أن صاحبها كانت تسيطر عليه فكرة لزوم ترجمة القرآن بلغة انكليزية عامية ولذا فإنه أخفق في نقل جمال الأصل العربي وعظمته[13].

وقد شهد القرن العشرون بداية انطلاقة سريعة ومكثّفة، كمّا وكيفا، في ترجمة القرآن باللغة الانكليزية، وكان يقود حملتها الكثير من المترجمين، من الهند وباكستان، مسلمين وقاديانيين، وكذا من اهتدى إلى دين الإسلام من غير العرب، والمبشّرين العاملين في الهند وباكستان وفي غيرهما من البلدان. وكان النقل يتمّ إما عبر اللغة الأوردية أو مباشرةً من الأصل العربي، وكان أوّل من فتح هذا الباب الطبيب الهندي محمد عبد الحكيم خان Muhammad Abdul Hakim Khan وذلك بترجمته التي أطلق عليها عنوان The Holy Qur’an Translated with Short Notes. أي 'القرآن الكريم مترجمًا مع حواش قصيرة'. وهو أوّل مسلم يترجم القرآن. وكان ذلك سنة 1905، وكان هذا بمثابة انطلاقة لترجمة القرآن عن طريق مترجمين مسلمين، عربا كانوا أو غير عرب، وهذا بغية التصدّي للترجمات التي قام بها غير المسلمين ممّن كانوا يبطّنون العداوة للإسلام و لنبي الإسلام و للقرآن.

ثم أتى بعده محمّد عليّ Muhammad Ali (1875–1951) الذي أصدر سنة 1917 أوّل ترجمة للقرآن باللغة الانكليزية بناءً على فكر مذهب القاديانية، والمسمى أيضا الأحمدية، وقد ضمّنه أفكار ميرزا غلام أحمد، مؤسس المذهب. وكان عنوان ترجمته: The Holy Qur'an: English Translation أي "القرآن الكريم: ترجمة بالإنكليزية". وتوصف ترجمة محمّد عليّ بأنها عمل أكاديمي حسن، مزوّد بهوامش ومقدمة وفهرس مفصّل، على

الرغم من أن لغته الانكليزية ضعيفة وليست قمينة بأن تجذب القارئ غير العارف بالعربية[14].

هذا، ويرى بعض النقّاد أنّ محمّد عليّ كان يتحاشى ترجمة كلّ ذكر لمعجزات الأنبياء حيثما وردت في القرآن، بسبب إنكاره لها، أو يترجمها بتأويل مغاير، الشيء الذي جعله أحيانا بعيدا كلّ البعد عن الوفاء للنص العربي[15]. وقد سعى القاديانيون سنة 1925 إلى نشر ترجمة محمد عليّ في مصر، فقامت مشيخة الأزهر، برئاسة الشيخ أبي الفضل الجيزاوي، بمصادرة هذه الترجمة وبإصدار فتوى تحظر نشرها في مصر وتمنع تداولها بين الناس بسبب ما تحمله من أفكار منافية للدين الإسلامي[16].

أمّا عن أول مسلم إنكليزي يترجم القرآن باللغة الإنكليزية فهو محمد مارمديو كبيكتال Mohammad Marmaduke Pickthal (1875–1936)، هذا الأديب والروائي المستعرب الانكليزي الذي تلقّى في ترجمته سندا ودعما قويّا في مصر من قِبَل شيخ الأزهر الأسبق الشيخ مصطفى المراغي، وكان ذلك سنة 1930. وعنوان ترجمته هو: The Meaning of the Glorious Qur'an : an Explanatory Translation أي "معنى القرآن الكريم: ترجمة تفسيرية". وهي ترجمة مباشرة من النص العربي، نالت رواجا كبيرا بين المسلمين القارئين باللغة الانكليزية، وأَذِن الأزهر بنشرها، وطُبعت عشرات المرات. وأشار بيكتال، كغيره من مترجمي القرآن، إلى أنه اعتمد في ترجمته على تفاسير كلّ من الزمخشري والبيضاوي والجلالين. وترجمته هذه تطبعها اللغة الانكليزية القديمة كتلك التي نجدها في الإنجيل إذ يظهر في أسلوبه تأثر كبير بأسلوب الكتاب المقدّس، ويُعزى هذا طبعا إلى محيطه – ونقصد به تأثير

والده الذي كان قسيسا- وإلى مطالعاته العميقة التي تُوّجت بدبلوم في فلسفة اللاهوت.

وبالإضافة إلى هذا كله فإنه لم يُعلِّق كثيرا في ترجمته، ولم يُورد هوامش كثيرة، وممّا يعاب على ترجمته هذه هو كونها قليلة الهوامش، والتقديم للسُور فيها مقتضَب، مما يجعلها غير ذات نفع كبير بالنسبة إلى القارئ المبتدئ للقرآن[17]، وفضلا عن هذا، فإن ترجمته كانت تقريبا حرفية وهذا لم يمكّن صاحبها من أن يعطي فكرة دقيقة عن هذا الكتاب. وقيل إن الرواج الكبير الذي نالته ترجمته بين المسلمين القارئين باللغة الانكليزية في النصف الأول من القرن العشرين قد فتر وأفل نجم صاحبها بعد أن عمدت السعودية إلى التوزيع المجاني لنسخ من ترجمات أخرى للقرآن[18].

وبعد بيكتال بسنوات قلائل، تزامن ظهور ترجمتين إحداهما في إدنبره Edinburgh في اسكتلندا وأخراهما في لاهور Lahore في الهند، أما الأولى فهي للمستعرب الإنكليزي ريشارد بال Richard Bell (1876-1952). وكان ذلك بين سنة 1937 وسنة 1939 حيث أعاد ترتيب السُور ترتيبا زمنيا، حسب التبليغ الإلهي، كما فعل قبله رودويل. وعنوان ترجمته هو: The Qur'an translated with a crucial rearrangement of Surahs

أي "القرآن مترجمًا مع إعادة ترتيب السُوَر ترتيبا حاسما". وكان هذا تلميحا منه إلى إعادة ترتيب سُوَر القرآن في ترجمة رودويل والذي لم يتمّ المضي فيه إلى أقصى حدّ. وقد رجع في هذه المسألة إلى الترتيب الزمني للسور الذي قام به المستشرق الألماني ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke حيث عمد إلى إعادة ترتيب القرآن سورة سورة و آية آية حتى جعل منه نصّا متناثرا. وبعمل كهذا، أضاع النص وأضل القارئ. أما الترجمة الثانية فكانت

لعبد الله يوسف عليّ Abdullah Yusuf Ali (1872–1952)، وكان ذلك بين سنة 1934 وسنة 1937. والمترجم هندي من عائلة مسلمة، درس اللغة العربية وعلوم الدين على يد والده، ودرس القانون في جامعة كامبردج بإنكلترا. ترأس الجامعة الإسلامية في الهند. تُوفي في لندن سنة 1953، ودُفن فيها بالقرب من مدفن بيكتال. وقد اعتمد يوسف علي في ترجمته على تفاسير الطبري والزمخشري والرازي وابن كثير والجلالين. وقد وضع لكل سورة تمهيدا، ولكل جزء مُلخَّصا على شكل شِعر مُرسَل. وعنوان ترجمته هو: The Holy Qur'an: Translation and Commentary، أي القرآن الكريم: ترجمة وتفسير.

وتتميز ترجمته بلغة راقية، وأسلوب جميل، وفيها الكثير من الألفاظ الانكليزية القديمة، مثلها مثل ترجمة بيكتال. ومن خصائص ترجمته أيضا الاستعمال الوافر للتعقيبات على السور والتي فاقت الثلاثمائة (300) تعقيب، وكذلك الاستعمال الغزير للهوامش والتي تربو عن ستة آلاف وثلاثمائة (6300) هامش. وقد وضع في آخر ترجمته ملحقات يشرح فيها أهم مسائل الدين والعقيدة الإسلامية. وهذا الاستعمال للغة انكليزية راقية يدلّ على تمكّن يوسف علي من ناصيتها، وهذا الاستعمال الكثيف للتعقيبات والهوامش والملحقات يُظهر عمق معارف يوسف علي الدينية، واجتهاده في أن يبيّن كل صغيرة وكبيرة في كتاب المسلمين القرآن. وتجدر الإشارة أيضا إلى أنه في تعقيبات يوسف علي وفي هوامشه وملحقاته نزعة صوفية ظاهرة. وعن سبب خوضه غمار ترجمة القرآن، وبين يدي القارئ بالإنكليزية بعضٌ من ترجمات القرآن المتاحة، فإن يوسف عليّ نفسه يدعو بأن نأخذ آيات من ترجمته ونقارنها بآيات من ترجمات أخرى سابقة فإن وجدنا أنه ساعدنا، ولو بالنزر

القليل، على فهم معنى الآيات أو تذوّق جمالها أو الإحاطة بشيء من عظمة النص الأصلي فإنه عندئذٍ يكون قد حقّق مبتغاه وأنّ جهده في ترجمة القرآن ترجمة انكليزية جديدة لم يكن سدىً[19]. وتُعدّ ترجمة يوسف عليّ الترجمة الأكثر رواجا في العالم الإسلامي، حتى لا يكاد يخلو منها بيتٌ مسلمٌ أهله ناطقون بالإنكليزية، وحظيت بطبعات كثيرة ومختلفة، مختلفة من حيث العنوان والمحتوى، في شتّى أصقاع العالم، في الولايات المتحدة وفي مكّة وفي كندا وفي نيجيريا وفي الهند وفي سوريا وفي ليبيا وفي قطر[20]. ويُقال عن يوسف عليّ بأنه يجيد اللغة الإنكليزية إجادة منقطعة النظير، وأن هذا يظهر جليا في ترجمته، وأن قلة قليلة فقط من المسلمين من أدركت مرتبته. وعلى العكس من هذا، فهناك من يعتبر ترجمة يوسف عليّ ترجمة تفسيرية ليس إلاّ، ويرى أن لغته مثقلة بألفاظ لا تزيد النص شرحا ولا تضفي على المعنى جمالا[21].

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، سنة 1953، بدأ المستشرق الإنكليزي آرثر جون آربري Arthur John Arberry (1905–1969) بترجمة مختارات من القرآن. وقد كان أستاذا للغة العربية في الجامعات البريطانية، وعمل في مصر، وكان يتقن العربية والفارسية. وفي سنة 1955 ترجم القرآن كاملا، ومن النص العربيّ، حيث كان عنوان ترجمته: The Koran Interpreted أيّ القرآن مفسَّرًا. وكان قبل هذا ترجم أعمال الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي والشاعر الفيلسوف الهندي محمد إقبال وكذا المعلقات السبع. وكان آربري يسعى في ترجمته إلى مضاهاة أسلوب الأصل من حيث الجودة، وقد حقّق بعض ذلك، وكان له تأثير جزئي في الترجمات التي أتت من بعده وكانت تسعى إلى الهدف نفسه[22]. ونالت ترجمته إعجاب

المثقفين في شتّى أصقاع العالَم، وكانت، ولا تزال، المرجع الأفضل في موضوعها بالنسبة إلى معظم الدارسين والأكاديميين[23].

وبعد آربري بسنة واحدة، أي سنة 1956، نشر اليهودي العراقي نعيم جوزيف داود Naim Joseph Dawood (المولود سنة 1927) ترجمة كاملة للقرآن، في لندن، عنوانها: The KoranTranslated with Notes، أي: 'القرآن مترجَمًا مع حواش'. ولعلّها أوّل ترجمة يقوم بها يهودي.

وقد عمد هو أيضا إلى ترتيب السُور ترتيبا زمنيا كما فعل رودويل وبال من قبل، ثم عدل عن رأيه في طبعات لاحقة بعد ذلك. وكان قبل هذا قد نقل إلى اللغة الانكليزية بعض قصص ألف ليلة وليلة ومختارات من كتاب العبر لعبد الرحمان بن خلدون.

وفي سنة 1980 ظهرت ترجمة باللغة الانكليزية ليهودي آخر هو محمد أسد Muhammad Asad (1900–1992). وهو نمساوي اعتنق الإسلام وكان يُسمّى ليوبولدفايس Leopold Weiss. وقد خلّف مؤلفات عديدة، وزار دولا عربية كثيرة، واشتغل في ميادين مختلفة، وتقلّد مناصب سياسية في باكستان، وكان وزيرا مفوضا لها لدى الأمم المتحدة. كان يحسن لغات كثيرة منها العبرية والعربية إلى جانب بعض اللغات الأوروبية الحديثة. ومن بين أعماله الجليلة ترجمة صحيح البخاري وشرحه. أما عنوان ترجمته فهو: The Message of The Quran أي رسالة القرآن. وهو يرى أن من سبقه من مترجمي القرآن قد أخفقوا في نقل روح القرآن ولم يدركوا معاني ألفاظه بشكل جيّد لأنهم لم يخالطوا العرب الأقحاح في وسط وشرق شبه الجزيرة العربية حيث مازالت اللغة العربية على نقاوتها[24]. وهو يَعتبِر ترجمته أوّل محاولة في نقل رسالة القرآن إلى لغة أوروبية حديثة تكون بأسلوب مألوف

وتستند إلى العرف اللغوي، لأنه أجهد نفسه بالبحث أعواما طويلة و خالط العرب في شبه الجزيرة العربية سنوات عدّة. وهذا ما يشهد له به بعض النقاد إذ يعتبرون ترجمته من أهم الترجمات المتاحة من حيث لغتها الانكليزية المفهومة ومن حيث الحواشي التي تدلّ على سعة اطّلاع صاحبها على علوم القرآن[25].

وكان رشاد خليفة Khalifa Rashad (1935–1990) أوّل عربي مسلم يترجم القرآن باللغة الانكليزية. وهو مصري متجنّس بالجنسية الأمريكية، ومتخصص في الكيمياء الحيوية. كان يقوم بالإمامة في مسجد مدينة توكسون 'Tucson' في أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية. كان عنوان ترجمته في بداية الأمر، سنة 1978: The Quran - The Final Scripture أي 'القرآن: آخر الكتب المقدّسة' ثمّ عدّله ليصبح سنة 1981: The Quran - The Final Testament أي'القرآن: العهد الأخير'. وهذا العنوان منسوج على منوال عناوين الأسفار المقدّسة كمثل 'العهد القديم' أي The Old Testament والعهد الجديد أي The New Testament. وفي هذه الترجمة هوامش كثيرة تحيل كلّها إلى عمليات حسابية أساسها العدد 19 وإلى رشاد خليفة 'رسول العهد' كما يؤكدّ ذلك هو نفسه في كلّ صفحة تقريبا من ترجمته، يتبعها 38 ملحقا في مسائل شتّى. والكثير من النقاد لا يعتبرون ترجمته أهلا لأن تُضَمّ إلى الترجمات التي قام بها المسلمون وهذا لاحتوائها على عبارات تجديفية، وادّعاء صاحبها بأنه رسول خُصَّ بمعجزة وهي الفكرة التي كان ينادي بها في كلّ محفل والتي مفادها أن القرآن كلّه يقوم أساسا على لغة الرياضيات وبالضبط على الرقم 19، وأنّ الرسول لم يكن أميا بل هو الذي كتب القرآن بيده.

وأتى فيما بعد البروفيسور توماس بالنتاين آرفينغ Thomas Ballantine Irving (1914−2002)، الذي تلقّب فيما بعد باسم الحاج تعليم عليّ أبو ناصر، ليلتحق بركب مترجمي القرآن. وهو مسلم أمريكي، وأوّل من ترجم القرآن باللغة الانكليزية الأمريكية. كان ذلك سنة 1985، وكان عنوان ترجمته: The Qur'an: the First American Version أي 'القرآن: الترجمة الأمريكية الأولى'.

وقد كان همّه الوحيد هو ترجمة القرآن بلغة إنكليزية يفهمها الناطقون باللغة الانكليزية في أمريكا الشمالية وبخاصة منهم الشباب. ويشير إلى أن ترجمته ليست ترجمة بمعنى الكلمة بل هي تفسير. وقد قام آرفينغ بترجمة القرآن بلغة إنكليزية معاصرة وقويّة غير أن استعماله لبعض التعابير الاصطلاحية باللغة الانكليزية الأمريكية لا يتناسب ورفعة لغة القرآن وأسلوبه[26].

وقد ظهرت بعد ذلك عشرات الترجمات باللغة الإنكليزية، وبعناوين متقاربة، أكثرها على يد مسلمين، ومن النص العربي مباشرة. وقد اغتنت رفوف المكتبات بهذه الترجمات الجديدة إلا أن الملاحظ على مجملها هو كونها متشابهة من حيث صياغة العبارة ومستوى اللغة، ولعلّ هذا يرجع إلى اعتماد كثير من المترجمين على ترجمات القرآن السابقة. وقد أحصى بعض الدارسين ترجمات القرآن باللغة الانكليزية حتى سنة 2005 ما يربو عن الستين ترجمة كاملة[27].

ولا شك في أن وراء هذه المهمة المضنية مترجمين ذوي مشارب فكرية ودينية متباينة، قد غامروا في هذا الميدان، وهذا على اختلاف قدراتهم وإمكاناتهم: فمنهم العارف بالعربية ومنهم غير العارف بها؛ وعلى اختلاف

نواياهم وأهدافهم: فمنهم من سعى إلى إظهار 'عيوب' القرآن وتحذير الناس من 'هرطقته'، ومنهم من سعى إلى إبراز جمالياته ومعانيه الجليلة؛ وعلى اختلاف أساليبهم الترجمية: فمنهم من تمسّك بحرفية النصّ ومنهم من تجاوز ذلك.

وما دام القرآن، كما جاء في الأثر، كتابا لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، وما دام المسلمون من غير العارفين بالعربية لا يزالون متعطشين لمعرفة القرآن بلغاتهم، وما دام هنالك من غير المسلمين من يبحث عن مضامين القرآن بغير اللغة العربية، فإن أقلام المترجمين لا تزال تغوص في أعماقه وتستخرج مكنونات معانيه وتعرضها على الناسب مختلف الألسنة. ولا نحسب المترجمين، عربًا كانوا أو عجمًا، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، سيتوقّفون عن تناول هذا الكتاب بالترجمة. ففي كلّ يوم و في كلّ ترجمة جديد.

- الهوامش:

1. Cf. Istanbul Research Centre for Islamic History, Art and Culture, http://www.ircica.org; The Centre for Translation of the Holy Qur'an, http://www.imamreza.net/eng/www.cthq.ir

2.Ihsanoglu, E. (1986). World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur’an, Printed Translations 1515-1980. Istanbul Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, p.26

3. Wherry, E. M. (1896). A Comprehensive Commentary on the Quran: Comprising Sale’s Translation and Preliminary Discourse, with Additional Notes and Emendations. Kegan Paul, Trench, Trubner& Co. Limited, London, pp. 7-8

4. Tawfik, K. M. (2007). Aspects of the Translation of the Qur’an, Hala for Publishing and Distribution, Cairo, Egypt, p.4

5. Rodwell, J. M. (1915). The Koran, Everyman’s library, London, p. 17

6. Palmer, E. H. (1980). The Qur’an, Clarendon Press, Oxford, p. lxxix

7. Zwemer, S. M. (1915). Translations of the Koran, The Moslem World, July 1915, 244-261, p. 251

8. AbouSheishaa, M.A.M. (2001). A Study of the Fatwa by Rashid Rida on the Translation of the Qur’an. Journal of the Society for Qur’anic Studies, 1:1. Retrieved February 10, 2007, from http//www.quran.org.uk/out.php?LinkID=61; Zwemer, loc. cit.

9. Palmer, op. cit. p. lxxx

10. Kidwai, A. (1987).Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Qur'an. Muslim World Book Review, Summer 1987, 66-71. Retrieved March 15, 2003, from http//www.quran.org.uk/out.php?LinkID=57

11. Yusuf Ali, A. (1979). The Meaning of the Glorious Qur’an, Dar Al-kitabAllubnani, Beirut, p. xv

12.Palmer, op. cit. p. lxxx

13.14.Yusuf Ali, op. cit. p. xv

15. Khaleel, M. (2005). Assessing English Translations of the Qur'an.Middle East Quarterly, Spring 2005, 58-71.Retrieved February 10, 2007, from http://www.meforum.org/717/assessing-english-translations-of-the-quran

16. AbouSheishaa, loc. cit.

17. Yusuf Ali, op. cit. p. xv ;Kidwai, loc. cit.

18. Khaleel, loc. cit.

19.Yusuf Ali, op. cit. p. iii

20. Tawfik, op. cit. p. 10-11

21. Irving, T. B. (1985). The Quran: First American Version.Retrieved February 10, 2007, from
http://arthursclassicnovels.com/arthurs/koran/koran-irving10.html
22.Mustafa, H. (2001). Qur'an (Koran) Translation. In Mona Baker (Ed.), Routledge Encyclopaedia of Translation Studies, London, p. 203
23.Khaleel, OP.. cit.
24.Asad, M. (1980). The Message of The Quran. Retrieved February 10, 2007, from
http://arthursclassicnovels.com/arthurs/koran/koran-asad10.html
25.Khaleel, op. cit.
26.Kidwai, op. cit.
27.Tawfik, lop. cit. p. 22

تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة
وطرق الكشف عنها

أ. بو عبد الله بن عطية
أستاذ مساعد قسم – أ–
كلية الحقوق، قسم القانون الخاص
جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف–
البريد الالكتروني: bouabdellah.benatia@gmail.com

الملخص:

يتحدث هذا المقال عن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية، وأنها على أنواع مختلفة، فمنها تصرفات تشريعية، ومنها تصرفات غير تشريعية.

فأما التصرفات التشريعية فبدورها تنقسم إلى ما هو تصرف بالرسالة، وما هو تصرف بالفتيا، ومنها ما هو تصرف بالإمامة وهو المقصود بهذه الدراسة. وأن التصرف بالإمامة يتعلق بالمقاصد والمصالح، وأن الأمة غير ملزمة به، إذ لو ألزمت به لوقعت في الضيق والحرج، وأن هذه التصرفات تثبت بالنص والإجماع، وبسيرة الصحابة القولية والفعلية.

الكلمات الدالة: الإمامة، الفتوى، الرسالة، طرق

Résumé

Cet article parle des actions du Prophète la paix soit sur lui en termes d'importance aux termes de légitimité, et ils sont de différents types, certaines des mesures d'ordre législatif, y compris des mesures non législatives.

En ce qui concerne les actes législatifs est encore divisé en ce qui est à la disposition du message, et ce qu'est un acte fattwa, y compris ce qui est le comportement qui est destiné à diriger les prières dans cette étude.

Et d'agir comme imam pour les fins et les intérêts, et que la nation est liée par elle, comme s'il était contraint par la tombée dans une. Étroite et critique, et que ces actions démontrent le texte et le consensus, et la biographie anecdotique des compagnons et les chiffres réels

مقدمة:

تكتسي معرفة أنواع تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم أهمية كبيرة في الفهم الصحيح للدين الإسلامي والاجتهاد فيه، وذلك لكونها أكبر معين على فهم كلامه صلى الله عليه وسلم الفهم السليم، والعاصم من الغلو والجمود، وهذا ما يلاحظ بجلاء من فتاوى وأحكام بعض المتفقة قديما وحديثا الذين لا يميزون بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم التي يراد منها الاقتداء والإتباع، والأخرى التي هي سياسات وقتية وتصرفات جزئية، والتي إن ألزمت بها الأمة وقع المسلمون في ضيق و حرج، وهو مرفوع شرعا.

لقد أصاب هؤلاء الفقهاء عمى الألوان أثناء تعاملهم مع الأحاديث النبوية، فلم يفقهوا أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم ينظروا إليها إلا بنظرة واحدة، ولم يلتفتوا إلى الملابسات والقرائن المحيطة بها، ولم يربطوها بأسبابها، وأحوالها الخاصة، فغابت بذلك مقاصدها التشريعية والتربوية والدعوية، فأصبحت بذلك سننا مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا ببشر يتدافع، ولا بوقائع تستجد.

لهذا كله فيما يبدو قد اعتبر الإمام القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالاهتمام، حيث قال: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرّج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم، فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية"[1].

ـ **أسباب اختيار هذا الموضوع:** على الرغم من اهتمام كثير من الباحثين قديما وحديثا بتصرفاته صلى الله عليه وسلم، ودلالتها على الأحكام الشرعية، إلا أن البحث عن تلكم الطرق أو المسالك التي نتعرف من خلالها على مقام الإمامة لم يكن لها إلى الآن من الدراسة الدقيقة ـ فيما أعلم ـ ما

يشفي الغليل، فكان لابد من الخوض في ذلك، والتفصيل فيه بالقدر الذي تسمح به مطالب هذه الجزئية.

إن الكلام عن طرق الكشف عن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة يستدعي تقسيمه إلى المطالب التالية:

ـ المطلب الأول: أنواع تصرفات الرسول (ﷺ)

إذا كانت حجية السنة أمرا مفروغا منه لثبوته بالنصوص القطعية، فإن بعض المسائل المرتبطة بها لازال الاهتمام بها دون المستوى المطلوب، الخلاف بينها لا يزال قائما، مما كان له الأثر البليغ في العقلية الإسلامية وفهمها للدين، ووسائل تطبيقها في الواقع كما ذكرنا سابقا. وقد برز الاهتمام بهذه المسائل في العصور الأخيرة ـ عصر التجديد والإحياء الإسلامي ـ حيث صدرت عدّة كتابات في هذا الشأن، وكثر الاهتمام بها في أوساط المتخصصين، لكنها لم ترق لأن تصبح ثقافة لدى المشتغلين بالدعوة والنهضة الإسلامية، والمهتمين بالثقافة الإسلامية، وهذا ما جعل مخاطر سوء فهم الدين تتزايد بسبب الجهل بهذه المسائل.

ولقد أدى الجهل بهذه المسائل أو فهمها على غير وجهها الصحيح إلى شيوع نوع من التعامل مع النصوص الشرعية يتسم بالحرفية، والاعتماد على الظواهر والأشكال على حساب المعاني والمقاصد. ولعل أول من نبه على أنواع تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم صاحب كتاب "تأويل مختلف الحديث" حيث قسمها إلى ثلاثة أنواع[2]:

1. هو وحي أتاه به جبريل، فهو بالتالي تشريع ملزم لجميع الأمة.

2. سنة سنها الرسول (ﷺ) برأيه، وهي مرتبطة بالعلة والحالة التي سنها فيها، فهي بالتالي تشريع خاص.

3. ما سنه (ﷺ) تأديبا، فهو على وجه الإرشاد للأفضل.

وقد أشار الأصوليون المتقدمون إلى قريب من هذا التقسيم في معرض حديثهم عن مسألتين أصوليتين، وهما أفعال(ﷺ) واجتهاده. ثم تتابع بعض المحققين منهم في بذل الجهد لوضع تصنيف أدق للتصرفات النبوية، حيث أسهم في ذلك بالخصوص كل من الإمام عزّ الدين بن عبد السلام (ت660هـ)[3]، وشهاب الدين القرافي(ت684هـ)[4]، وابن قيم الجوزية (ت751هـ)[5]، وشاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ)[6]، ومن المعاصرين الشيخ الطاهر بن عاشور، حيث عدّ هذا الأخير من أحوال الرسول (ﷺ) التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالا وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد[7].

فهذه اثنا عشر حالا سنقتصر منها على ما يتعلق بالجانب التشريعي، وذلك لتعلقه بهذه الدراسة، حيث يمكن تقسيمه إلى قسمين:

1. <u>التصرفات بالتشريع العام</u>: يقصد بالتشريع العام ما هو تشريع عام على المكلفين إلى يوم القيامة[8]، فهذه تصرفات تؤسس لتشريع يتوجه إلى جميع المسلمين زمانا ومكانا. وقد ذهب أغلب العلماء إلى أن التشريع العام هو الأصل في تصرفاته (ﷺ)[9] إلى أن يثبت العكس بأدلة أو قرائن معتبرة شرعا؛ وذلك لأن أشد الأحوال اختصاصا برسول الله (ﷺ) هي حالة التشريع، كيف لا وهو مبعوث" لبيان الشرعيات" والانتصاب "لتعليم الشرع"[10]، ولهذا نص العديد من العلماء على اعتبار التصرفات بالتشريع العام هي الغالب على تصرفاته (ﷺ)[11]. ويدخل ضمن هذا القسم التصرفات التالية:

ـ أولا: التصرفات بالتبليغ أو الرسالة

هذه التصرفات نابعة من كون الوظيفة الأساسية التي بعث من أجلها الرسول(ﷺ) هي التبليغ[12]، قال تعالى:﴿ **فإنما عليك البلاغ**﴾ [آل عمران:20]، وقال أيضا:﴿**ما على الرسول إلا البلاغ**﴾ [المائدة:99] .

والتبليغ في هذه الآيات يتضمن تبليغ القرآن الكريم، وتبليغ أحكام أخرى زائدة على ما جاء في القرآن الكريم لذا نجد أن الرسول(ﷺ) يختم في كثير من الأحيان كلامه بقوله: " ألا هل بلغت" كما في حديث أبي بكرة أن النبي(ﷺ) قال: "فإن دماءكم وأموالكم قال: محمد وأحسبه قال: وأعراضكم، عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب" ثم قال(ﷺ): "ألا هل بلغت مرتين"[13]. والتصرفات بالتبليغ هي ما يسميها الإمام القرافي التصرفات بالرسالة[14] وهي التي يقصد بها ما بلغه(ﷺ) عن الله تعالى من غير القرآن الكريم.

ـ ثانيا: التصرفات بالفتيا

الفتوى من أفتى في الأمر أي أبانه له، يقال: أفتيت فلانا رؤيا رآها إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها [15]. وبهذا، فالإفتاء نوع خاص من البيان، لا يكون إلا إذا وقعت واقعة، وسئل عنها المفتي فأبان الحكم الشرعي فيها[16].

والرسول (ﷺ) في الفتيا" يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده ــ أي يعتمد الأدلة ــ، فهو كالمترجم عن الله تعالى فيما وجه في الأدلة" والفرق بين التصرف بالفتيا والتصرف بالتبليغ، بأن الرسول(ﷺ) في مقام التبليغ "مبلغ وناقل عن الله تعالى" وهو بهذا يشبه مقام المحدثين ورواة الحديث النبوي

الشريف، بينما مقام الفتوى هو مقام توظيف الأدلة عند النوازل، وهو المقام الذي ورثه(ﷺ) لبعض أمته وهم المفتون[17].

ولابد من التنبيه هنا إلى أنه على الرغم من أن الفتاوى ترد عادة على أجوبة خاصة، إلا أن الراجح عند الأصوليين:" أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وهذا ما ينطبق تماما على اللفظ العام الوارد على سبب، أو سؤال خاص وكان مستقلا بنفسه، ومثال اللفظ العام الوارد على سؤال خاص قوله(ﷺ) لما سئل عن ماء البحر: "هو الطهور ماؤه"[18]، فاقتضى هذا الجواب أن يكون الماء طهورا في جميع وجوه الانتفاع بما فيها سبب السؤال وهو التوضؤ به[19]. وقد استدل الأصوليون على وجوب حمل العام على عمومه، وعدم ربطه بسببه الخاص بعدّة أدلة منها:" أن الأصل في التشريع العموم فلا يعدل عنه إلا بقرينة[20].

فالرسول(ﷺ) في المثال السابق لما عدل عن الخاص المسئول عنه دلّ ذلك على إرادة التشريع العام، لأن حكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل، كما أنه ليس من شرط الجواب ألا يزاد على سؤال السائل.

2. __التصرفات بالتشريع الخاص__: التشريع الخاص يقابل التشريع العام، حيث هو تشريع مرتبط بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين والتصرفات النبوية التشريعية الخاصة من مميزاتها أنها ملزمة لمن توجهت إليهم دون غيرهم، وهي المسماة عند بعض المحققين بالتصرفات الجزئية، أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي. قال ولي الدهلوي: "ومنه ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة"[21].

ولما كان الأصل في تصرفاته(ﷺ) العموم، فإن اعتبارها خاصة يحتاج إلى قرائن من سياق كلامه أو من أحوال تصرفاته. ويدخل ضمن هذا القسم

ثلاثة أنواع من التصرفات: تصرفات بالقضاء، وتصرفات بالإمامة وهي المقصودة من هذه الدراسة، وتصرفات خاصة.

ـ أولا : التصرفات بالقضاء

هو ما يحكم به (ﷺ) بوصفه قاضيا بين المتخاصمين، وفق ما ظهر له من البيّنات والحجج والقرائن التي يدلي بها الخصوم في قضية من القضايا، فهي بذلك أحكام خاصة غير ملزمة لغيره(ﷺ)، بل لأي قاض آخر أن يحكم في القضايا المشابهة باجتهاده بعد النظر في حجج الخصوم وملابسات القضايا. وهنا لابد من التنبيه أنه ينبغي التمييز في العملية القضائية بين أمرين:

أ. **القاعدة القانونية المطبقة:** وهي إما تشريع عام ملزم للأمة كلها ـــ أي تصرفه (ﷺ) بالتبليغ ـــ وإما تشريع خاص بوصف الإمامة، أي قواعد قانونية خاصة بواقعها وظروفها، ملزمة للقضاة في عهد النبوة، لكنها يمكن أن تتغير بتغير الظروف التي أملتها.

ـ إثبات الوقائع المعروضة وتطبيق القاعدة القانونية عليها، وهو المقصود بالتصرف بالقضاء. فقد تعرض لرسول الله(ﷺ) قضية زنا مثلا فهو في إثباته للواقعة المعروضة وتكييفه لها بأنها زنا، إنما يأتي عملا تقديريا اجتهاديا خاصا بالنازلة. لكنه(ﷺ) حين يقضي في الزنا بعد إثباتها بالعقوبة المقررة شرعا، فإن الحكم المطبق حينئذ تشريع يتخذ صفة العموم. والدليل على أن الحكم الثاني من التصرف بالقضاء وليس تشريعا عاما قوله(ﷺ): "إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن من قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"[22]. فقد دلّ هذا الحديث على أن

تصرفه(ﷺ) بالقضاء ليس وحيا، وإنما هو اجتهاد معرض للخطأ والصواب "ليستن به المسلمون ليحكموا على ما يظهر لهم" "ولو كان القضاء من جهة الوحي لم يكن أحد يقضي بعد النبي(ﷺ)، لأن أحدا لا يعرف الباطن بعد رسول الله(ﷺ)[23]. وقد أشار إلى هذين الأمرين كل من الإمام: تقي الدين بن تيمية[24]، والشيخ عبد الوهاب خلاف[25]، وعلي حسب الله[26]، وفتحي عبد الكريم[27].

ب. **التصرفات بالإمامة**: وهي تصرفات منه(ﷺ) بوصفه إماما للمسلمين ورئيسا للدولة، يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدع المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات اللازمة لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. وهذا النوع من التصرفات هو المقصود من هذه الدراسة.

ج. **التصرفات الخاصة**: والمقصود بها التصرفات التشريعية الخاصة بأشخاص معينين المخالفة للأحكام العامة، والملقبة عند الفقهاء بقضايا الأعيان. والقاعدة هنا أن تصرفاته (ﷺ) إذا ثبتت لمعين في زمنه (ﷺ) ثبتت لغيره حتى يرد دليل على الخصوصية[28]، ومن أمثلة هذا النوع من التصرفات[29]:

ـ ما روي عن النبي (ﷺ) من سماحه لأبي بردة بن نيار بأن يضحي بالجذعة من المعز، وقال له: "اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك"[30]، قال ابن حجر: "في هذا الحديث تخصيص أبي بردة بإجزاء الجذع من المعز في الأضحية[31].

ـ اعتباره (ﷺ) شهادة خزيمة بشهادة رجلين[32].

وهناك تصرفات أخرى كالجبلية والعادية والدنيوية والإرشادية والخاصة به ليس من غرضنا التفصيل فيها.

ـ <u>المطلب الثاني</u>: طرق الكشف عن تصرفات الرسول(ﷺ) بالإمامة

إذا تقرر ما ذكرناه سابقا ـ أي ضرورة معرفة التصرفات النبوية ـ ومنها التصرف بالإمامة، فيبقى معرفة الإجابة عن السؤال التالي: كيف يعرف هذا التصرف؟، أو ما هي الطرق المنهجية التي يجب أن يسلكها الباحث لتحديد هذه التصرفات؟.

ـ <u>أولا</u>: تعريف التصرفات النبوية بالإمامة

التصرفات النبوية بالإمامة هي تصرفاته(ﷺ) بوصفه إماما للمسلمين، ورئيسا للدولة يدير شؤونها بما يحقق مصالحها ويدرأ المفاسد عنها، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع، وهي التي يسميها البعض تصرفات بالسياسة الشرعية[33] أو بالإمارة[34].

وعلى الرغم من أن وظيفة الرسول الأساسية هي التبليغ، إلا أنه مارس قيادة المسلمين وإمامتهم السياسية بكل ما تستلزم من قدرة على الحكم والتنفيذ. وهذا النوع من التصرفات "وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء[35]" ويختلف عن المقامات الأخرى بأمرين[36]:

أ. أن مقام الإمامة هو مقام رعاية المصالح العامة: "فالإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في لخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد..."[37]

ب. إن الإمام يمتلك قوة التنفيذ، وهذا ما لا يمتلكه المفتي ولا القاضي، قال ابن الأزرق: "من شروط الإمامة النجدة، لئلا يضعف في إقامة الحدود، واقتحام الحروب"[38].

والرسول(ﷺ) كان يملك هذين الأمرين، فكان بالتالي مسئولا سياسيا و"رئيس دولة بالمعنى الحديث"، والتصرفات بالإمامة حسب هذا التقرير

توازي ما تصدره الدولة في زمننا المعاصر من تشريعات أو تنظيمات، أو قرارات. والتصرفات بحسب هذا المعنى هي تصرفات تشريعية خاصة بزمانها وظروفها، ولهذا فيما يبدو عبر عنها البعض بأنها" سياسة جزئية" بحسب المصلحة وأنها مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"، وعبر عنها آخرون بأنها تشريع جزئى أو مصلحة جزئية[39]. وتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية أو تنفيذية بعده، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها "سنة"، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه(ﷺ) في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة، كما لا يجوز لأحد أن ينشىء الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع، ومن الأخطاء الشائعة في فهم النص النبوي اعتبار تصرفات جزئية بحكم الإمامة شرعا عاما للأمة كلها، وهذا باب واسع للجمود والغلو في فهم الدين، وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر"[40].

ــ <u>ثانيا</u>: طرق الكشف عن التصرفات بالإمامة

1. <u>النص</u>: قد بيّن الرسول(ﷺ) أنه قد يتصرف لمصلحة المسلمين بالرأي والاجتهاد، وهو تصرف بالإمامة كما سبق بيانه. وقد وردت في مثل ذلك عدّة نصوص، منها ما رواه البخاري عن عزمه(ﷺ) على مصالحة قبيلة غطفان في غزوة الخندق على نصف ثمار المدينة على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرتها، وكتب كتاب الصلح، وأرسل إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وعرض عليهما الأمر، فقالا له: يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه أم

شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال:" بل شيء أصنعه لكم ..."[41]

2. **الإجماع**: من المتفق عليه أن الرسول(ﷺ) عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدين، يتصرف وفق ما أوحي إليه به، أو ما فهمه من الوحي مما لا يقرّ فيه على خطأ، وعندما يتصرف بوصفه "إماما" أو قائدا سياسيا إنما يتصرف باجتهاده ورأيه الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطي. وهذا الأمر الثاني يكاد يجمع عليه الأصوليون والفقهاء، قال الإمام الشوكاني: "وأجمعوا أنه يجوز لهم ــ أي الأنبياء ــ الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، حكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم وذلك كما قلت وقع من نبينا (ﷺ) من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة ..."[42]، وهو ما رجحه كل من أبي الحسين البصري[43] وابن الحاجب[44] وفخر الدين الرازي[45]، وأوامره قد كان فيها بغير وحي، وأنها كانت بآرائه واختياره أنه قد عوتب على بعضها، ولو أمر بها لما عوتب عليها.

ومن أمثلة ذلك: حكمه في أسرى بدر، وأخذه الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعذر حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ [آل عمران:159]، فلو كان وحيا لم يشاورهم"[46]. فهذه الأمثلة كما هو ملاحظ دل الإجماع على أن تصرفه(ﷺ) راجع إلى اجتهاده المبني على المصلحة.

3. **عمل الخلفاء الراشدين**: كان الصحابة رضوان الله تعالى عنهم على وعي تام أن من تصرفاته(ﷺ) ما صدر عنه بحكم السياسة الشرعية،

اقتضتها مصالح جزئية، فلما تغيرت تلك المصالح، تغيرت الأحكام المرتبطة بها.

وقد ساعدهم على ذلك الممارسة الفعلية لإمامة المسلمين قرابة ثلاثين سنة، حيث ظهرت في عهدهم حوادث، وقضايا لم تكن معروفة في عهده(ﷺ)، فظهر بذلك منهجهم العام في التعامل مع تصرفاته(ﷺ)، وكيف أنهم يعتبرون كثيرا منها مؤقتة، ومرتبطة بظروفها المكانية والزمانية.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك: تطور حكم ضالة الإبل، فقد سئل عنها(ﷺ) فقال: "مالك ولها؟ تدعها، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجدها ربها"[47]، فقد دلّ هذا النص على أنه(ﷺ) لم يأذن في التقاطها، فتترك طليقة حتى يجدها صاحبها، وعلى هذا مضى العمل في زمن النبي(ﷺ)، ومدة خلافة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب. ولما جاء الخليفة عثمان بن عفان أمر بالتقاطها وتعريفها وبيعها حتى إذا جاء صاحبها أعطي ثمنها[48]، فقد يكون سبب هذا الإجراء قلة الأمانة في مجتمع اختلطت فيه أجناس جديدة لم تعايش زمن الرسالة، وقد يكون لسبب آخر، ومهما يكن السبب فإنه خالف تصرف النبي(ﷺ)، فدل ذلك على أن تصرفه(ﷺ) تصرفا بالإمامة مرتبط بالمصلحة التي تغيرت في زمن عثمان رضي الله عنه.

ولما جاء علي رضي الله عنه اقتفى أثر عثمان في التقاطها إلا أنه لم يسمح ببيعها بل بنى لها "مربدا بعلفها لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام بيّنة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها"[49]. وهكذا يتضح كيف أن الخلفاء الراشدين بعملهم التشريعي من موقع الإمامة أسهموا بصورة كبيرة في إبراز التصرفات النبوية بالإمامة وإعطائها بعدها التشريعي الحقيقي.

4. **<u>بيان الصحابة رضوان الله عليهم</u>:** من تتبع أقوال الصحابة رضوان الله عليهم واجتهاداتهم يدرك أنهم كانوا يعرفون أن من تصرفاته(ﷺ) ما هو ضمن السياسة العامة للأمة، لتحقيق مصالحها ودرء المفاسد عنها، ويميزون بين ما هو من الوحي وما هو من التشريع العام، وقد تجسد هذا في الأمر التالية:

أ). **<u>مراجعتهم إياه في بعض قراراته</u>:** كان النبي(ﷺ) يفعل الأمر فيسأله بعض الصحابة رضوان الله عليهم، أهو من الوحي، أم هو من الرأي الاجتهاد المبني على المصلحة؟ وكان كثيرا ما يرجع إلى آرائهم ويوافقهم عليها[50]. ومن الأمثلة على ذلك:

1). مراجعة الحباب بن المنذر له(ﷺ) في غزوة بدر حين قال: "يا رسول الله أهذا منزل أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة..."، فقال(ﷺ): "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"[51].

2). مراجعة السعدين له ـــ ابن معاذ، وابن عبادة ـــ عندما أراد أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرة المدينة في غزوة الأحزاب، فقد عرض عليهم الأمر فقالا له: "يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لمنا، فقال(ﷺ): " بل شيء أصنعه لكم"[52].

ففي هذين المثالين راجع الصحابة بعض قرارات الرسول(ﷺ)، وقبل ذلك منهم، فدل ذلك أنهم أدركوا مبكرا تصرفاته(ﷺ) المبنية على الاجتهاد المصلحي ـــ أي التصرفات بالإمامة ـــ.

ب). **<u>اقتراحهم رأيا مخالفا لرأيه بعد المشاورة</u>:** فقد درج(ﷺ) على استشارة أصحابه في كثير من القضايا المصيرية، وقد خالفوه في بعضها،

فنزل(ﷺ) عند رأيهم، فدل ذلك أنهم كانوا يعتبرون هذه القضايا مرتبطة بالمصلحة، ومن أمثلة ذلك:

1). استشارته(ﷺ) لأصحابه حول أسرى بدر، فأشار عليه كل من أبي بكر وعمر وابن رواحة، فاختار رسول الله(ﷺ) رأي أبي بكر[53].

2). استشارته(ﷺ) لأصحابه قبيل غزوة أحد، حيث كان يميل إلى البقاء في المدينة حتى إذا دخلها جيش المشركين قاتله الرجال في الطرق، وقاتله النساء في من فوق أسطح البيوت، فقال عبد الله بن أبي: "هذا هو الرأي"، لكن جماعة من فضلاء الصحابة الذين فاتهم الخروج يوم بدر أشاروا عليه بالخروج ألحوا عليه في ذلك، فتخل الرسول(ﷺ) عن رأيه، وأخذ في الاستعداد للخروج.[54]

3. <u>تأويلهم لبعض تصرفاته(ﷺ) على أنها كانت لمصلح مؤقتة</u>: ومن ذلك تأويلهم لتحريمه(ﷺ) أكل لحم الحمر الأهلية، فعن ابن أبي أوفى قال: أصابتنا مجاعة يوم خيبر، فإن القدور لتغلي، قال: وبعضها نضجت، فجاء منادي النبي(ﷺ) فقال: "لا تأكلوا من لحوم المر شيئا وأهرقوها"، قال ابن أبي أوفى: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها؛ لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة؛ لأنها كانت تأكل العذرة. وعن ابن عباس قال: لا أدري أنهى عنها رسول الله(ﷺ) من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم أو حرمه في يوم خيبر لحم المر الأهلية[55].

فابن عباس هنا قد ربط النهي بمصلحة جزئية مؤقتة وهي حماية الحمر الأهلية من الفناء إذا توسعوا في ذبحها، وهو بالضبط ما يقصد بالتصرفات النبوية بالإمامة، وإن كان البعض يرى أنها محرمة بالنص[56].

ـ **الهوامش**:

1. الفروق، القرافي، 432/1.
2. تأويل مختلف الحديث، ص 183، 184
3. قواعد الأحكام، 292/2
4. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، ص92
5. الطرق الحكمية، ص21
6. حجة الله البالغة، 223/1
7. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص (28، 29)
8. الأحكام، القرافي، ص27
9. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص39
10. المعتمد، أبو الحسين البصري، 346/2
11. قواعد الأحكام، ابن عبد السلام، 292/2؛ الفروق، القرافي، 426/1
12. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص30
13. البخاري، كتاب العلم، باب: ليبلغ العالم الشاهد الغائب، (البخاري بحاشية السندي، 31/1).
14. قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني، 193/1 وما بعدها
15. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص30
16. لسان العرب/فتا.
17. أصول الفقه، أبو زهرة، 360
18. الأحكام، القرافي، ص29
19. أبو داود، باب: الوضوء بماء البحر؛ الترميذي، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طهر
20. قواطع الأدلة، السمعاني، ص317
21. المناهج الأصولية، فتحي الدريني، ص654 وما بعدها.
22. حجة الله البالغة، 224/1

23. البخاري، كتاب المظالم، باب: إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، 68/4؛ مسلم واللفظ له في كتاب الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، رقم 1713

24. الأحكام، القرافي، ص29

25. الفتاوى، 209/4 نقلا عن: السنة تشريع لازم... ودائم، ص65

26. علم أصول الفقه، ص44

27. أصول التشريع الإسلامي، ص21

28. السنة تشريع لازم...و دائم ص(64،65)

29. قواطع الأدلة، السمعاني، ص371

30. الإحكام، الآمدي، 257/2

31. البخاري، كتاب الأضاحي، باب: سنة الأضحية، 316/3

32. فتح الباري،105/21

33. البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب (2857) ،139/2

34. الطرق الحكمية، ابن القيم، ص(15)

35. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص32

36. الأحكام، القرافي، ص30

37. نفس المرجع، ص(31،30)

38. نفس المرجع، ص30

39. فصول في الإمرة والأمير، سعيد حوى، شركة شهاب- الجزائر ص29

40. الطرق الحكمية، ابن القيم، ص21؛ حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، 224/1؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص32

41. الطرق الحكمية، ابن القيم، ص21

42. السيرة النبوية، ابن هشام، ص507

43. إرشاد الفحول، ص487

44. المعتمد، 211/2

45. مختصر منتهى السول،1207/2

46. المحصول في علم الأصول، 1443/3

47. المسودة في أصول الفقه، ابن تيمية، ص39؛ الإحكام، الآمدي، 173/4

48. البخاري، كتاب اللقطة، باب: ضالة الإبل، 62/2 مسلم كتاب اللقطة رقم 1722

50.49. مالك، في الموطأ، الأقضية، باب: القضاء في الضوال، (تنوير الحوالك، السيوطي، 227/2)

51. كشف الأسرار، البزداوي، 310/3 وما بعدها

52. السير النبوية لابن هشام، ص 330

53. السيرة النبوية، ابن هشام، ص 507

54. مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، رقم 1763

55. رواه الدارمي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (تخريج ناصر الدين الألباني"لفقه السيرة" للغزالي ص169)

56. البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر،53/3

57. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن، 303/4

إشكالية الحضارة في الفكر المعاصر

د. مخداني نسيمة
أستاذة محاضرة قسم *أ*
قسم علم الاجتماع
جامعة الجزائر 2

الملخص:

يعمد هذا المقال إلى محاورة مفهوم "الحضارة"، وكيف تبلور في الفكر المعاصر، من خلال البحث في جذوره، وامتداده في اللغات الأوربية المختلفة، وكذا ما لازمه من وروده مترادفا مع كلمة ثقافة. كما سنحاول التعرض لبعض المقولات الاشكالية التي ارتبطت بنظريات نشأة وسقوط الحضارات، من خلال التطرق إلى أبحاث كلا من "أزولد اشبنغلر"،" أرلوند تونبي"، لنصل في الأخير إلى المفكر مالك بن نبي ونقاشاته المفتوحة حول مشكلات الحضارة والثقافة.

1. الحضارة والثقافة: يعتبر مفهوم الحضارة من المفاهيم المتأخرة نسبيا في الدخول حقل المصطلح العلمي، في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، حيث لم يتضح مدلوله الكامل ولم يستقر إلا في فترات لاحقة وأول من أشار إليه بالمعنى الفكري في اللغة الفرنسية ظهرت سنة 1766، حيث استعملت في كتاب صدر في تلك السنة، مترافقة مع كلمة ثقافة Culture، رغم

وجود إشتقاقين هما حضر Civiliser ومتحضر Civilisé ابتداء من القرن السادس عشر.

وكلمة Civilisation حضارة، مشتقة من الكلمة اللاتينية: Civis والتي تعني المدني أو المواطن في المدينة، ثم أخذت تستعمل مجازا، ليرتبط معناها في البداية، شأن مرادفتها Culture ثقافة، بعملية اكتساب الصفات المحمودة، على مستوى الأفراد أو المجتمع ككل، و"كانت ترد في الأغلب بصيغة الفعل Civiliser وCivilise لا بصيغة المصدر، دلالة على العملية ذاتها لا على النتيجة الحاصلة عنها"[1]. ثم تطور ذلك ليعبر عن الحالة ذاتها، أي عن حالة الرقي والتقدم في الأفراد أو المجتمعات، وكان استعمال هذا المعنى أقدم في اللغة الفرنسية منه في اللغة الإنجليزية، ثم ما لبث استعمال الكلمة أن انتشر في اللغتين الإنجليزية والفرنسية على حد سواء، عكس اللغة الألمانية التي لم يشع فيها ذلك الاستعمال.

وقد جاء في إحدى الموسوعات الفرنسية الكبرى أن كلمة حضارة ليست "عريقة الاستعمال" حتى أن قاموس الأكاديمية لم يذكرها إلا ابتداءً من 1835، وهي تقابل كلمة توحش أو همجية، وتواصل نفس الموسوعة بأن هذا "اللفظ بالرغم من تداوله يبقى معناه غامضا ويصعب تعريفه تعريفا جيدا"، ولعل تعريف "ليتري" Littré هو أوضح وأدق من غيره فهو يرى أن "الحضارة هي مجموع الآراء والعادات والتقاليد التي تنتج من الفعل المتبادل للفنون الصناعية والدين والفنون الجميلة والعلوم"[2]، فهي ما في الحياة الاجتماعية المنظمة من مجموع العناصر التي وفرت للإنسانية تفوقها على بقية الكائنات الحيوانية وسيطرتها على الأرض.

وتستعمل اليوم كلمة "حضارة"،في اللغات الغربية، في أغلب الأحيان، بمعنى كلمة المطلق المرتبط بمظاهر الحضارة، أو الوحدات الحضارية التي ظهرت على مسرح التاريخ، ولكن حاول بعض الكتاب منحها –كما فعلوا بقرينتها Culture– معنى أنثروبولوجي صرف، أي الدلالة على حياة المجتمع بكاملها، سواء كان هذا المجتمع راقيا أو غير راقي، فقالوا مثلا Primitive Civilisation (حضارة بدائية) فالمعنى الأول، أي المجتمعات المتصفة بالتقدم والرقي أو التحضر يظل هو الشائع.

وإذا كان الاستعمال الفرنسي يشمل مختلف أبعاد التقدم، فكرية كانت أو مادية، فإن التصور الألماني لكلمة الحضارة بشكل عام طغت عليه نزعة واضحة إلى التمييز التقييمي بين الثقافة بمعناها الروحي والفكري والعلمي وبين الحضارة بمعناها المادي، هذا التمييز بقي بصفة ملحة في الفكر الألماني وهو يوافق ما ألفته عبقرية هذا الفكر من فصل بين الروح والطبيعة"[3].

وكما أشرنا سابقا فإن مصطلح "حضارة" لم يدخل مجال التداول العلمي إلا في فترة متأخرة في القرن 18، وقد عنى عند فلاسفة هذا القرن العقلانيين ومن تأثر بهم من الكتاب، مجموعة من الخطط والنظم القمينة بإشاعة النظام والسلام والسعادة، وتطوير البشرية من الناحية الفكرية والأدبية وتأمين انتصار الأنوار، فالحضارة إذن: "وضع مثالي وحقيقي في آن واحد عقلي وطبيعي سببي وغائي"[4]. أما في اللغة الانجليزية فيعتبر باسويل Boswell أول من أشار إلى مصطلح "حضارة"، حيث استوحى المعنى الأول من التناقض الذي كان قائما بين النظام الإقطاعي والحضارة أو بين العهد المظلم وعصر الأنوار، وكان المفهوم الكامن وراء هذا التناقض هو التقدم العقلي. في حين أن أول تعريف أنثروبولوجي للثقافة والحضارة هو ذلك الذي

اقترحه الإنجليزي تايلور (Taylor 1832-1917) في كتابه "البدائية" الصادر سنة1871: الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع هي هذه المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما"[5].

ليتطور بعد ذلك المفهوم في القرن التاسع عشر على يد الباحثين الانجليزيين كليم Klem وهنري تومس باكلBuckle Henry Thomas (1821–1862)، والعلماء الذين استمدوا آراءهم من الداروينية، المبينة على أساس الارتقاء والتقدم، والتي تذهب إلى أن الإنسان يتدرج في التوحش والهمجية، ومن الهمجية إلى الحضارة، ويقابل هذه النظرية أحيانا نظرية التدهور، إذ يرى "جوزيف دومستر" أنه انطلاقا من شبه الحضارة (حالة نصف حضارية) سارت الشعوب في طريقين مختلفين: "سار بعضها في اتجاه صاعد نحو ثقافة عليا، وانحدر بعضها الآخر نحو حالة الهمجية" [6]، وهذه النظرية في الحقيقة تفتقر إلى أساس، إذ لا يوجد شعب من الشعوب عاد إلى حالة الهمجية.

في المقابل اتفق كل من "رونالد ديكسون" R. Dixon في كتابه "بناء الثقافة" The Building of Culture و"ليبرت" Lippert في كتابه تطور الثقافة Evolution of Culture بأن الثقافة هي: "كل شيء يعمله الإنسان لرفع مستواه فوق حدود الطبيعة"[7]. ومن هنا يرى "ل.فيبفر" Lucin Febvre أن للحضارة معنيين، أحدهما براغماتي والآخر علمي والذي فيه يكون لكل جماعة إنسانية حضارتها"[8]. بحيث أصبح لمفهوم الحضارة مظهران متميزان، فهي من ناحية

أرقى أشكال الثقافة، ثم من الناحية الأخرى تمثل الشكل الخارجي "المادي" للثقافة. وبهذا يظهر هنا ذلك الربط الواقع بين مصطلحي "حضارة" و"ثقافة".

كما يستعمل مصطلح الحضارة للتعبير عن معنيين مختلفين قلما يتم التمييز بينهما، أولهما وصفي مرتبط بـــ "مجموع الحياة التي يحياها شعب واحد أو شعوب عدة بما تضم من نظم في الحكم وسبل في تحصيل المعاش وعلاقات اجتماعية ومعرفة نظرية وعملية وقواعد سلوكية وسواها من المقومات التي تتمثل بها تلك الحياة"[9]، أما الثاني، فهو تقييمي ذو صلة بالحكم القيمي "الذي نتوجه من خلاله إلى القيم التي تتضمنها الحضارات وتتميز بها، أو تقارن وتقابل حضارة وأخرى، أو نحكم على الدور التي تمر به إحدى الحضارات"[10].

ومن جهة أخرى تأخذ الحضارة معنيين عند المحدثين، أحدهما موضوعي والآخر ذاتي، أما المعنى الموضوعي فهو إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني، التي تنتقل من جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، كأن نقول الحضارة الصينية والحضارة الأوروبية، وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، فلكل منها نظام بقائها ولغاتها؛ أما المعنى الذاتي فيطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش أو تطلق على الصورة الغائية التي تستند إليها.

وحاول بعض الباحثين تقديم زوايا خاصة في النظر إلى الحضارة، حين يرى سروكين Sorokin أن الحضارات تنتقل من مكان إلى آخر ومن زمن إلى آخر، حيث يتساءل كيف أنه يوجد سمات ثقافية لحضارة معينة في مجتمع لم تكن هذه الحضارة متواجدة هناك، حيث يقول: "في مختلف

الحالات، المستعمرون لا ينقلون معهم فقط مجموعة السمات أو أنساق ثقافية متفوقة، بل تقريبا كل الحضارة"[11]. وبهذا تتضح تلك النظرة الانتشارية لديه. بينما يذهب الباحث الأمريكي صامويل هنتنغتون Samuel Huntington في حديثه عن "صدام الحضارات" إلى اعتبار الحضارة "ما هي إلا "هوية ثقافية"، حيث يفضل تصنيف الدول من خلال شروط ثقافتها وحضارتها وليس من خلال شروط أنظمتها السياسية والاقتصادية أو شروط تطورها الاقتصادي"[12].

وهكذا فإننا نجد دوما كلمة "ثقافة" ترد عند هنتنغتون في سياق الحديث عن الحضارة كلفظتين متلازمتين، مما يقود إلى التساؤل عن معنى "الثقافة"، هل الثقافة هي شؤون الفكر وحدها أم أنها تشمل الجوانب الأخرى التي لها علاقة بالعمران والاجتماع والاقتصاد... الخ، حسب ما يرى هنتنغتون الذي يجد الجابري أن أفكاره متناقضة تناقضا صارخا، إذ إن هنتنغتون يرى أن ثقافة قرية في جنوب إيطاليا قد تكون مختلفة عن ثقافة قرية في شمالها، ما يفهم منه أن مفهوم الثقافة عنده ينصرف إلى العادات والتقاليد والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والخيال الشعبي والعمران والملبس والمأكل... الخ، ومن جهة أخرى يؤكد أن "الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي"، وأن محدداتها هي اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات، لذلك فهي "تمثل حسب عبارته "أوسع مستويات الهوية"، ولكن دون تحديد المستويات الأخرى التي تدخل ضمن الهوية الثقافية"[13] فالحضارة هنا "لا تختلط مع الثقافة ولكن هي أرقى أنماط الثقافة"[14].

أما في المؤلفات الألمانية فلا نجد هذا التمييز دائما بنفس الحدة، ففي حين يعتبر المؤرخ مومسن Mommsen أنه "من واجب الإنسان اليوم أن لا يترك الحضارة تحطم الكائن الإنساني"[15]، فإن الفريد فيبر A. Weber يفرق

بين الحضارة كونها جملة المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية، وبالتالي تلك التي يعترف إنسانيا بصلاحيتها ويمكن تناقلها وبين الثقافة على أنها "جملة من العناصر الروحية والمشاعر والمثل المشتركة التي ترتبط في خصوصيتها بمجموعة وزمن معينين"[16]. وهناك من يجعل الثقافة جزءا من حضارة أعم جغرافيا، فيحصر الثقافة في مجتمع معين، ويجعل الحضارة جملة الثقافات التي توجد بينها روابط معينة.

وقد اتسع مفهوم الثقافة فيما بعد ليشمل جملة النشاطات والمشروعات والقيم المشتركة التي تكون أساس الرغبة في الحياة المشتركة لدى أمة من الأمم والتي ينبثق منها تراث مشترك من الصلات المادية والروحية يغتني عبر الزمان ويغدو في الذاكرة الفردية والجماعية إرثاً ثقافياً بالمعنى الواسع لهذه الكلمة هو الذي تبني على أساسه مشاعر الانتماء والتضامن والمصير الواحد. وبالتالي فإن مفهومي "الثقافة" و"الحضارة يكادان يندمجان، بعد أن اتسع معنى «الثقافة» كما ذكرنا، وغدت الحضارة هي "الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة (الحضارة نتاج الثقافة)، وغدا كلا اللفظين يضم القيم والمعايير والمؤسسات وأنماط التفكير التي أولتها أجيال متتالية، في مجتمع أو أمة معينة، أهمية حاسمة"[17].

2. <u>نشوء وسقوط الحضارات</u>: ومن هنا يرى باحثون من أمثال داوسون Dawson أن الحضارة "نتاج عملية مبتكرة من الإبداع الثقافي الذي قدمه شعب معين. وجميع الحضارات اليوم حضارات وجدت منذ أكثر من ألف عام"[8]. ولئن كانت الحضارات تبقى وتستمر، فإنها تتطور أيضاً. إنها تولد وتموت.إنها تمتزج وتتفصل.

وتنشأ الحضارات غالبا لمتطلبات معينة جعلت من توافر معطيات خاصة سببا في ظهورها، وربما كان غياب تلك المعطيات فيما بعد أو بعضها سببا رئيسيا في وسقوطها، وقد صاغ الباحثون الكثير من النظريات والمقولات المرتبطة بظهور الحضارات وزوالها، سنحاول التركيز على أبعاد ذلك في العناصر التالية:

1.2. <u>اشبنغلر وأفول الحضارة الغربية</u>: تبنى اشبنغلر Spengler نظرة تشاؤمية اتجاه الحضارة الغربية ومستقبلها، إذ أنه وتحت تأثير الحرب العالمية الأولى، وانطلاقا من فكرته الأساسية عن اعتبار الحضارات كائنات حية، تولد وتنمو وتموت، اعتبر أن الحضارة الغربية على وشك الموت وأنها في طريقها إلى الأفول والزوال.

يشبه اشبنغلر الحضارة بالكائن العضوي الحي لأنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الأخير. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، ولكل مرحلة خصائص مميزة، "ففي طفولتها تسود النظم الدينية، ويزدهر الفن البدائي التلقائي، وفي شبابها تسيطر الأرستقراطية النبيلة ويظهر كبار الفنانين، وفي نضجها يسود التحليل الهادئ الرزين ويتضخم الإنتاج الفلسفي والرياضي ويشتد الجدل النظري حول مشاكل الفن وتسود الديمقراطية، وفي شيخوختها لا يبقى سوى إمكانات التوسع التي تتمثل في الحروب والغزو وتسود الديكتاتورية وتتغلب القوة على المال وتنتشر الإمبراطوريات التي يلازمها الحكم المطلق، فينشأ رد فعل ضد هذا الحكم المطلق من الشعوب المقهورة، فتنحل هذه الإمبراطوريات وبذلك تنتهي الحضارة"[19]. فالحضارة إذن تولد وتنمو وتموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم

ودول، وعندما تحقق "الحضارة هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدينة وأخيرا تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء."[20]

غير أن السمات السابقة المرتبطة بكل مرحلة من مراحل تطور الحضارة، عند اشبنغلر لا تجعل الحضارات متشابهة فيما بينها، فلكل حضارة خصوصيتها المميزة و"كيانها المستقل عن غيرها من الحضارات، وما يشاهد من تشابه لا يبدو أن يكون تماثلا في الظاهرة في الجوهر، "فإذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة في حضارتين، تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين للنحو الذي تتقبل به الحضارة الأخرى هذه العناصر، لأن كلا منهما لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا إذا أحالتها إلى طبيعتها، أي أن ما يرى من تشابه في بعض الصور والأوضاع بين حضارة وأخرى ما هو إلا تشابه في المظهر الخارجي فحسب"[21]، على اعتبار أنه لكل حضارة تاريخ، هو التاريخ النفس الأولية للأمة ذات الحضارة، ولا يمكن أن تكون هناك حضارتان متماثلتان كل التماثل، لأن كل حضارة هي تاريخ مستقل بذاته لا يتأثر أبدا بتاريخ حضارة أخرى، وإذا ما كان هناك تأثر فلا يعبر أبدا عن جوهره، بل يتمثل أشكالا كاذبة تتنافى وأصالته الحقيقية.

وهكذا فإن كل حضارة تتميز بفكرة مختلفة خاصة بها، حيث تختلف الرياضيات مثلا في مختلف الحضارة البابلية عنها في الحضارات المصرية والإغريقية والعربية، تماما كما تختلف الفنون، "فقد كان للمصريين القدماء مفهوم مرتبط باللانهاية والخلود كما تدل على ذلك الأهرامات، حيث كانت فكرتهم عن العدد تتميز بوجود خالص خالد أما الإغريق فقد كانوا متعلقين تعلقا شديدا بـــ "هنا والآن" ولم يفكروا في الخلود، لذلك اقتصرت رياضياتهم

على قياس الأشياء وعلى العلم المرئي، فاخترعوا الهندسة، أما الإنسان الغربي فإن مفهومه يشتمل على الزمن والتغير وهكذا أضاف حساب التغير والاستبدال وحساب الصدفة إلى الرياضيات"[22].

ويرى اشبنغلر أن الحضارة تولد وهي تحمل معها صورة وجودها، وهي على صلة رمزية عميقة ــ تكاد تكون صوفية ــ بالمكان الذي فيه وبواسطته تريد أن تحقق وجودها،"... فلكل حضارة طرازها الخاص، وباستطاعة المرء أن يلمس هذا الطراز في كل إنجاز من إنجازاتها، فنيا كان أم علميا أم دينيا[23]." بما يجعل أي حضارة من الحضارات كلا متكاملا غير قابل للتجزئة، وظاهرة أولية متفردة، ذلك لأن لكل حضارة نفسا أولية واحدة تعبر برموزها عن نوازعها وطاقاتها، تلك التي تنطلق منها النفس، هذه الظاهرة وهذا الرمز هي التي تسيطر وتوجه جميع نتاج الحضارة من أدب وتصوير وبحث وموسيقى وعلم وفلسفة وأديان. ولكل حضارة رمز أولي مميز تنفرد به يطبع بطابعه كل مظاهر الحضارة ويفصح عن نفسه في صورة الدولة وأساطيرها ومعتقداتها وطابع علمها وفلسفتها وفنونها، فالحضارة القديمة رمزها الأولي هو الجسم المادي المنعزل، والحضارة العربية رمزها الأول الكهف والحضارة الغربية المكان اللانهائي الخالص"[24].

كما أن لكل حضارة إمكانياتها التعبيرية التي تحاول أن تقدم بها ذاتها وتصورها، وتتشخص بها أداءها المتميز،"تلك الإمكانيات التي تبدأ وتتضج ثم تتحلل ولا تعود بعد ذلك أبدا، فليس هنالك نحت واحد أو رسم واحد أو رياضيات واحدة أو فيزياء واحدة، إنما هناك أشكال عديدة، يختلف كل شكل في جوهره عن الآخر، ويكون كل واحد منها محددا بفترة معينة ومكتفيا بذاته، تماما كما يحدث في مختلف أنواع النباتات التي يكون لكل نوع منها

وقت معين تزهر وتثمر فيه، ونموذج معين من النمو والفناء والتدهور، وهذه الحضارات والأسس الحياتية العالية، تنمو بتلك اللا هدفية نفسها التي تنمو بها زهور الحقل وهي تخص، كالنباتات والحيوانات طبيعة غوته الحية لا طبيعة نيوتن الميتة[25]."

وهذا التمايز الذي يسم كل حضارة بخصوصية متفردة هو ما يجعل يؤكد اشبنغلر بأنه من المستحيل على فرد أو أفراد ينتمون إلى حضارة ما أن يفهموا حضارة أخرى غير حضارتهم فهما كاملا ودقيقا، ذلك بسبب العناصر الغريبة عنهم، والتي تشكل هذه الحضارة. فالدستور الحضاري،حسبه، لا يعتمد العقل أبدا بل يعتمد الوجدان المتمثل في الشعور، وأن "العقلانية في شق مذاهبها هي فلسفة مدينة لا حضارية لذلك عندما تدخل الحضارة الطور العقلاني من تطورها تبلغ خريف عمرها وتشيخ وتهوي إلى درك المدينة ثم تتابع انحدارها إلى الانحلال[26]."

وعلى هذا فإن سكان المدن عند اشبنغلر لا يمثلون أمة، بل يمثلون ركام جماهير تتفاعل معا نتيجة عوامل مصلحية مادية لا تمت إلى الوجدان أو الضمير بصلة، أما منازلها فليست سوى ملاجئ يأوي إليها الناس لا تجمع بينهم رابطة دم، بل الصدفة، ولا توحد كلمتهم وحدة الشعور القوي بل روح المصلحة الاقتصادية.

ويهاجم اشبنغلر النزعة العقلانية التي طغت على الحضارة الغربية ويرى أن ذلك هو السبب الرئيسي في أفولها حيث إن "العقل يقتل، والفراغ يلد الموت، والمكان يميت الزمان، والسير ينحر الصيرورة، والامتداد يقتل الاتجاه، والعقلانية لا يمكن لها أن تدفع الإنسان أو الأمة إلى بناء حضارة، فالعقلانية مذهب يؤمن بالمحسوس المدرك، ولذلك يحلل الإنسان إلى كائن

يتمسك بالحاضر ويشد بذاته إلى كل ما هو آت ويطمح إلى تحقيق الربح الفوري، لهذا فإن مثل هذا الإنسان هو فريسة دائمة للانتهازية، وهو يستغرب التضحية ويستهجن العطاء، ويسخر من كل عمل لا يحقق نجاحا آنيا وفوريا"[27]، ومثل هذا الإنسان، حسب اشبنغلر، لا يمكن أن يكون لبنة في صرح الحضارة، كما أن العصر الذي يعيش فيه ويدين بمذهبه، لا يمكن أن يكون عصر انبعاث وحضارة.

2.2. <u>أرنولد توينبي والتحدي الحضاري</u>: خلال القرن التاسع عشر نضج علم التاريخ في أوروبا الغربية، كما نضجت النظريات التي بذلت جهداً مرموقاً بغية استيعاب ماهية التاريخ، بل حتى بغية التحكم بمساره لصالح الغربيين. وعندما ولد النظري الإنجليزي آرنولد توينبي Arnold J. Toynbee سنة 1889، أي بعد ولادة اشبنغلر بسبع سنوات، كان الألمان قد أنجزوا الكثير، سواء كمؤرخين، أو كمنظّرين معنيين بفهم مسار التاريخ واتجاهه العام.

أثار كتاب المفكر الألماني أرنوالد اشبنغلر "أفول الغرب" في نفس "أرنولد توينبي" كثيرا من القلق على مصير الحضارة الغربية، فعكف على دراسة الحضارات السابقة في محاولة لمعرفة عوامل تدهورها وسقوطها، وقد تبلورت أفكار توينبي انطلاقا من نقده لنظرية اشبنغلر. كان توينبي ينكر حماقة الغرب وأوهامه المتمركزّة على الذات، التي كانت ترى أن العالم يدور حوله (كما كانت تدور الشمس حول الأرض في النظام البطليموسي)، وأن الشرق «ساكن» لا يتحرك، وكان يرفض قول اشبنغلر بوحدة التاريخ، وينكر ألا يكون هنالك إلا تيار واحد من المدنية هو مدنية الغرب وألا تكون سائر التيارات سوى روافد صغيرة له ستضيع في الرمال. وتمثل أعماله صرخة

تحذير من الخطر الكبير الذي يعيق مستقبل العالم الغربي ويهدد حضارة الدول الصناعية بالسقوط، وعلى الرغم من أنه يختلف مع "اشبنغلر" في حتمية أفول الغرب، إلا أنه لا يستبعد تداعي الحضارة الغربية لا عن طريق الموت الطبيعي ولكن عن طريق الانتحار، كما تنبأ بأن الدول الصناعية لن تجد طريقا للنجاة إلا في دول عالمية.

يتعرض أرنولد توينبي إلى إشكالية وجود مجتمعات تسير في طريق الحضارة ويبدأ بتمهيد يتطرق فيه لبعض النقاط، سعى من خلالها إلى إيجاد جوابا لكيفية بدء الحضارات، وأهم هذه النقاط: تصنيف المجتمعات (الحضارات) الواحد والعشرين إلى صنفين:[28]

ـــ **المجموعة الأولى:** وتشمل خمسة عشر مجتمعا تتصل بصلة البنوة بحضارات سابقة، أي الحضارات الأصيلة أو الأصلية، وعرفها بأنها الحضارات التي لم تشتق من حضارة سابقة وعدد لها ستة أمثلة، في مقدمتها حضارة "وادي الرافدين" وحضارة "وادي النيل".

ـــ **المجموعة الثانية:** وتشمل ستة مجتمعات انبعثت مباشرة من الحياة البدائية، وهي المصرية، السومرية، المينوية، الصينية، المايانية، والأنديانية.

وهذه الفكرة بالذات قادته إلى البحث عن الفارق الأساسي بين المجتمعات الحضارية والمجتمعات البدائية، حيث اعترف بالفشل في العثور على نقطة اختلاف جوهرية دائمة بين هذين المجتمعين، ولكنه لاحظ خلال بحثه حقيقة أخرى تتعلق بتحول المجتمعات البدائية إلى مجتمعات حضارية، فوجد أن هذا التحول عبارة عن تحول من الركود إلى الحركة الدافعة، يسمي هذه الحقيقة قانونا، وهي ما يدعى في الصين بـــ"اللين واليانج"، "اللين" هو الركود و"اليانج" هو الحركة الدافعة.

ولتفسير هذه "الحركة الدافعة" حاول توينبي التحقق من صحة فرضيات الجنس والبيئة في تفسير الحركة الدافعة التي أتاحت للجنس الانتقال إلى مرحلة الحضارة، وعلى ضوء مناقشة تلك الفروض على الصمود أمام حقائق التاريخ، ومن ثم لا مجال للاعتقاد بصحة افتراض الأنثروبولوجيين في تفسير عملية النشوء الحضاري.

إن الدافع الحيوي إذن في عملية النشوء الحضاري، هو الاستجابة الظافرة لتحدي البيئة المناسبة، ولكن توينبي يرى بعد استعراض مفصل للمنبهات التي واكبت قيام الحضارات المختلفة ودفعتها إلى التكامل أن ثمة خمسة دوافع تتصل بطبيعة تلك البيئة المناسبة وتستثير تفاعلها الخلاق وهي[29]:

ــ دافع الأراضي الصعبة.

ــ دافع الأرض البكر أو الاستيطان في أرض جديدة.

ــ دافع النكبات.

ــ دافع الضغط.

ــ دافع العقوبات.

وهنا يتساءل عن دافع الانتقال من اللين إلى اليانج، ويجيب أن السبب – الحافز – هو "حالة تعتبر كاملة في نوعها لا تتغير إلا بفضل "دافع" أو باعث يفد عليها من الخارج ... وبلغة العلم يمكن التعبير عن وظيفة العامل الدخيل هو استثارة قوى التغييرات المبدعة... أما بلغة اللاهوت فإن الدافع أو الحافز الذي يؤدي إلى تحويل حالة اللين التامة إلى نشاط اليانغ الجديد إنما يصدر عن تدخل إبليس في حالة الله"[30].

ويعتقد توينبي أن نظريتي الجنس والبيئة ـــ وحتى النظرية البيولوجية ـــ نظريات ناقصة لا تستوعب الواقع التاريخي الحضاري بكل أبعاده، من حيث أن الحضارة ليست نتيجة لعامل الجنس، أو نتيجة البيئة الجغرافية أو نتيجة العوامل البيولوجية، لكنها حصيلة التفاعل بين هذه العوامل من خلال التحدي والاستجابة. فالحضارة عند توينبي ليست نتيجة عامل واحد، ولكنها نتيجة عدة عوامل من خلال العلاقات الداخلية المرتبطة فيما بينها.

كما يرد على الذين يرون أن تواريخ الحضارات ما هي إلا تسلسل للواقع التاريخي، وأن كل واقعة تاريخية فريدة في جوهرها، وأن التاريخ لا يعيد نفسه، ما يؤدي إلى نقد مبدأ المقارنة ونفي التشابه في التاريخ، بحيث ينهض ضد إمكان مقارنة الحضارات الواحد والعشرين، حجة مبناها أنه لا يوجد واحد وعشرون نموذجا حضاريا مميزا، ولكن حضارة واحدة فحسب هي الحضارة الغربية. فنظرة وحدة الحضارة هي رأي خاطئ في نظر توينبي، تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي وأوحى به مظهر الحضارة الغربية الخداع وما حققته من سيادة عالمية في الحقلين السياسي والاقتصادي.

ويرى توينبي أن لهذه الفكرة (وحدة الحضارة) جذور ثلاثة، هي[31]:

1. وهم حب الذات.

2. وهم الاعتقاد "بجمود الشرق".

3. وهم الاعتقاد بأن التاريخ الحضاري يتبع في تقدمه خطا مستقيما، وأنه من الممكن تقسيم أدواره إلى ثلاثة أدوار: قديم ومتوسط وحديث، بالإضافة إلى أن التقويم الميلادي للتاريخ لا يعني شيئا بالنسبة لشعوب الحضارات الأخرى كالصين وغيرها.

إن ارتقاء الحضارات وفق النسق التوينبي يخضع إلى فرض مركزي "التحدي والاستجابة، لكن من التمييز ينتج قصور التحدي الذي قد يعجز تماما عن استثارة الطرف المتحدي، وعلى العكس يحطم إفراط التحدي روح الطرف المتحدي"[32].

إن ارتقاء الحضارات في نظره لا يتم من خلال استجابة ناجحة واحدة لتحد واحد فقط، ولكن الارتقاء الحقيقي هو ذلك الذي ينجم عن استجابات عديدة ناجحة لعدة تحديات. وهكذا فالارتقاء ناتج عن التحدي الأمثل من حيث الاستجابة الصادرة عن الشخصيات والأقليات المبدعة، وإذا توقفت ــ هذه الأقلية المبدعة ــ عن التحرك إلى الأمام تتوقف معها الأغلبية التابعة، فواجب "الزعيم الشخصية المبدعة ينصرف إلى تحويل زملائه إلى أتباع له، وفي وسع الجمهرة البشرية التحرك صوب هدف أبعد عن متناولها، باتخاذ وسيلة واحدة، مدارها تجنيد صفة المحاكاة – من حيث هي تدريب اجتماعي... ويتمثل الشرط المطلوب لتحقيق المحاكاة الفعالة التي هي ضرورة ولازمة للارتقاء في توفر درجة جوهرية ذاتية الحركة الشبيهة بالإله"[33]. فالارتقاء من حقبة حضارية إلى أخرى، يقوم على ثلاثة أقاليم أساسية، الشخصيات المبدعة (الأقلية)، والجماهير، والتقليد أو المحاكاة، هذه هي عناصر فعل الارتقاء من حيث تركيبها.

وكخلاصة يمكن أن نجمل أسباب انهيار الحضارات، حسب توينبي، في العوامل التالية:

1. استنفاد الطاقة الإبداعية عند الزعماء أو الأقلية المبدعة.
2. فشل الأغلبية في محاكاة الأقلية المبدعة.
3. فقدان الوحدة الاجتماعية نتيجة تمزق نسق العلاقات الاجتماعية.

وهذه العوامل الثلاثة تعيد بناء النسق الاجتماعي في شكل هرم آخر يحوي ثلاثة عناصر هي: الأقلية المسيطرة، البروليتارية الداخلية والبروليتارية الخارجية، حيث تميل هذه العناصر إلى إيجاد نظام مميز لها. وانقسام المجتمع إلى ثلاثة عناصر لا يعني زوال الإبداعية، "فالشخصيات المبدعة تظل تظهر وتتواصل زعامتها بفضل طاقتها الإبداعية، على أنها تجد نفسها مكرهة على تقلد وظيفتها القديمة في ظل تمزق المجتمع، إذ يستدعى المبدع في الحضارة النامية ليؤدي دور فاتح يجيب على التحدي باستجابة منتصرة، ويستدعى في الحضارة المتحللة ليؤدي دور مخلص يفد لانتشال مجتمع أخفق في الاستجابة لأن التحدي قد قهر أقلية توقفت عن مواصلة تأدية دورها الإبداعي."[34] والشخصيات المبدعة قبل أن تقوم بدور الزعيم الفاتح في بداية الدورة الحضارية أو بدور الزعيم المخلص في نهاية الدورة الحضارية تمر بعملية يسميها "توينبي" بالانسحاب والعودة.

ويعتبر توينبي دور الدين في الحضارة ثانويا، وأنه موصل حضاري ينقل جذوة الحضارة ويبقيها حية. حيث يرى أن: "للديانات الجامعة مبرر وجودها لأنها تحفظ استمرار النوع الحضاري من المجتمعات، إذ ستبقى بذرة التنمية حية خلاله في زمن الانتقال الخطر الذي يمر به النوع من دور تزول فيه إحدى حضاراته إلى دور آخر تنشأ فيه مكانها حضارة جديدة. إن الديانات نافعة وربما كانت ضرورية في عملية التوالد الحضاري المتكررة ولكنها ظاهرة ثانوية انتقالية وظيفتها أشبه بوظيفة أو دورة القز بين فراشة وفراشة."[35]

3.2. <u>مالك بن نبي ودورة الحضارة</u>: يعتبر مالك بن نبي من بين أهم المفكرين العرب انشغالا على مفهوم "الحضارة" ومشاكلها، حيث يرى أن:

"مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها"[36]

والمقياس العام في عملية الحضارة عنده هو أن: "الحضارة هي التي تلد منتجاتها، ويكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها"[37]. وعليه فإنه لا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج غافلا مكان أمته ومركزها، بل يجب أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي تمر بها أمته، أما أن يستورد حلولا من الشرق أو الغرب، فإن في ذلك تضييعا للجهد ومضاعفة للداء، إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار، حسب ما يرى مالك بن نبي. كما أنه يرى أن السير نحو الحضارة يستلزم زادًا معينا، لا يتمثل ،حسبه، في العلماء والعلوم، ولا في الإنتاج الصناعي أو الفنون، باعتبار أن تلك الأمارات تشير، إلى درجة ما، إلى الرقي بل يتمثل ذلك الزاد في "المبدأ" الجامع لها، والذي يكون أساس هذه المنتجات جميعا. وترتبط أساسا بالدين حيث يقول: " إن الوسيلة إلى الحضارة متوفرة ما دامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، التراب والوقت لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ "حضارة"[38]. وبالتالي فإن دورة الحضارة، حسب مفهوم بن نبي، محددة بمجموعة شروط: نفسية، زمنية خاصة بمجتمع معين، ل تهاجر وتنتقل إلى بقعة أخرى، في هجرة لا نهاية لها" ، وتستحيل خلالها تحول تركيبية: الإنسان والتراب والوقت"[39].

ويؤمن مالك بن نبي بانعث وموت الحضارة، إذ يرى أن مرحلة الميلاد هي فترة صعود نحو الأعلى، ويتم فيها وضع الأسس اللازمة لتكوين

حضارة ما، أما مرحلة الأفول فهي فترة نزول تدريجي نحو حالة من اللا حضارة. مثله مثل الألماني اشبنغلر، معتبرًا أن دورة الحياة تنطبق على كل حضارات العالم، غير أنه لا يذهب إلى رأي اشبنغلر بتعدد المراحل، وإنما يعتقد أنها مرت، حتى الآن، بمرحلتين فقط:"مرحلة الروح التي ابتدأت مع "وصول المسيحية إلى عمق النفوس الجرمانية الشاغرة حيث بدأت تعمل عملها، بعد أن قولبت في مكان مولدها بصراع عنيف من قبل الديانات والثقافات العبرية والرومانية واليونانية... أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التوسع العقلي التي انطبعت بطابع ديكارتي، والتوسع في البلاد..."[40].

غير أن بن نبي يشير إلى أنه بالعودة إلى المؤلفات الفلسفية والفكرية المعاصرة تظهر ملامح المرحلة الثالثة في الأفق، ونلاحظها في الانحلال الأخلاقي الواسع الذي يضرب مجتمعات الحضارة الغربية دون استثناء، نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموعة من العوامل النفسية التي تعتبر نتاجا عن بعض القوى الروحية، التي تجعل النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني. فالأديان في نظر "مالك بن نبي" هي باعثة الحضارات الإنسانية، إلا أنه لا يحصرها في الديانات السماوية فقط، بل كل فكرة دينية هي حافز لبعث حضارة، حيث أنه " كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، يجد سطورا من الفكرة الدينية. وعوائد الشعوب وتقاليدها تتشكل بصورة يليها اهتمام ميتافيزيقي بالإنسان عن طريق تفسير مشكلات الحياة والموت والمجهول من أسرار الطبيعة، وأن يربط هذا التفسير بعقيدة دينية غيبية (ميتافيزيقية) يستريح إليها، ففي الحضارات التي يغلب عليها الطابع الروحي كان التفسير الميتافيزيقي قاعدة ترتكز عليها أنماط السلوك جميعا من اقتصادية وسياسية وخلقية وعلمية[41].

إذن فمالك بن نبي يربط بين الحضارة والفكرة الدينية على أساس أن هذه الأخيرة تمنح الإنسان الاستقرار، الذي هو أساس بناء الحضارة، التي "تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما آمن الإنسان الخوف تحررت في نفسه دوافع التطلع، وعوامل الإبداع والإنشاء، وحينئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة"[42]. وهذا ما يجعل مقولة الحضارة هذه ترتكز على عناصر ثلاثة، أهمها العامل البشري أو الإنسان. وهذه العناصر الثلاثة المتمثلة في الإنسان والتراب والوقت، عرّفها بن نبي بـــ "الإرادة الحضارية و"الإمكان الحضاري"، فالإرادة الحضارية تتعلق بالإنسان ككائن حي، والإمكان الحضاري يتمثل في الظروف المادية التي هي التراب والوقت الضروري للإنتاج باعتباره ساعات عمل. وهنا يطرح تساؤل أنه إذا كانت كل الأمم تتكون من أفراد، وكلها تملك ترابا، مع الاختلاف في النسبة طبعا، والوقت ملك الجميع، فلماذا لا تتركب الحضارة تلقائيا وفي كل مكان؟

فيجيب بن نبي بتقديم مثال توضيحي فيقول: "إن الأمر يختلف عند تحليله منه عند تركيبه، فالماء يتكون من ذرتين من الهيدروجين، وذرة من الأكسيجين، ولكن عند محاولة تركيبه لا يكفي أن نجمع هذه المكونات لنصنع الماء، إذ ينقصنا شيء ما، هو مركب ماء"[43]. وهكذا فإن العناصر الثلاثة التي توصل إليها بن نبي عند تحليل مكونات الحضارة لا تتركب تلقائيا أو عشوائيا في كل أرض، وعند كل الأمم، بحيث تصبح كلها متحضرة، بل لا بد أن تتحول هذه المكونات البدائية إلى شيء جديد بفعل (مركب). وهذا المركب هو الذي "يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، وهذا التشكيل يجعل من "الإنسان" العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من

"الوقت" الذي ليس إلا مدة زمنية مقدرة "بساعات تمر" وقتا اجتماعيا مقدرا "بساعات عمل"، ومن "التراب" الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة"[44] فالدين هو (المركب) للقيم الاجتماعية وهو يقوم بهذا الدور في حالة نشوئه وانتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية.

وإذا كانت المرحلة الروحية في حياة أمة معينة هي التي تبعث الحضارة وتضع أسسها الأولى، فإن المرحلة العقلية في دورة الحضارة تليها مباشرة وذلك نتيجة لتطورات داخل المجتمع المتحضر ذاته تفرض على الإنسان أن يواكبها، لأنه ببروز مجتمع على مسرح التاريخ وباكتمال شبكة علاقاته تنشأ "المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفا جديدا هو منعطف العقل."[45] ولكن باستمرار العقل في سيطرته على الحياة، تستمر الروح في الانزواء، حيث يلاحظ على المجتمع، كما يقول مالك بن نبي، "انخفاض في مستوى أخلاقه... أو نقص في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، وأن هذه الفكرة تظل مواصلة لنقصانها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل ــ لأن العقل لا يملك السيطرة على الغرائز ــ وعندما يبلغ هذا التحرر تمامه يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة، طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماما، وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة الحضارة."[46]

الخاتمة:

توصلنا من خلال مقالنا هذا إلى مجموعة من النقاط أهمها أن مفهوم الحضارة حديث النشأة والاستعمال، في الدراسات العلمية، مع أنه مرتبط في مفهومه بالثقافة وقد استعرضنا من خلال عرض الأفكار سالفة الذكر مقولات كل مفكر، وأهم مميزاتها فالألماني اشبنغلر يقول أن الحضارة الغربية هي قادمة نحو الزوال، بينما أرلوند توينبي فركز على ضرورة التحدي الحضاري لبقاء أي حضارة وفي الأخير استحضر مالك بن نبي شروط صنع الحضارة المتمثلة: التراب، الوقت والإنسان.

ـ الهوامش:

1. قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، 1964، ص 35.

2. La Grande Encyclopédie : Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, H. La mirautt et Cie Edit, p. 513.

3. طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، تونس: دار محمد علي لحامي، د.ت، ص7.

4. عن موريس كروريه، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، المجلد 1، ط1، 1964، ص 17.

5. طاهر لبيب، مرجع سابق، ص 10.

6. La Grande Encyclopédie, Op.cit., p. 513.

7. Jean Cazeneuve, « Civilisation », Encyclopédie Universalis, Paris, 1990, p. 941.

8.9.10. Ibid., p942.

11. A. Sorokin, Comment la civilisation se transforme, Trad. (Arnaud Cuvillier), Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie., 1964, p. 128.

12. Samuel Huntington, Le Choc des civilisations, Ed :Odile Jacob, paris ,2000 ,p. 130

13. محمد عابد الجابري، "الحضارة هوية ثقافية"، قضايا في الفكر العربي، ط1، يونيو 1997، ص 100.

14. Jean Cazeneuve, « Civilisation », Encyclopédie Universalisé, Paris, 1990, p. 941.

15. Braudel (Fernaud), Ecrits sur l'histoire, Paris : Flammarion, 1969, p. 262.

16. طاهر لبيب، مرجع سابق، ص 7.

18.17. عبد الله عبد الدائم،"مستقبل الثقافة العربية والتحديات التي تواجهها"،مجلة المستقبل العربي، العدد 260 تشرين الأول، 2000، ص156.

19. مراد وهبة، "الإيديولوجيا والحضارة"، قضايا عربية، العددان 11 و12، 1981، ص15.

20. أزوالد إشبنغلر، تدهور الحضارة العربية، تر: (أحمد الشيباني)، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج1، (د.ت)، ص 12.

21. مراد وهبة، مرجع سابق، ص 17.
22. كولن لسون، سقوط الحضارة، تر: (أنيس زكي حسن)، بيروت : دار الآداب، ط2، 1983، ص 131.
23. أزوالد إشبنغلر، مرجع سابق، ص 13.
24. مراد وهبة، مرجع سابق، ص 15.
25. كولن لسون، مرجع سابق، ص 141.
27.26. أزوالد إشبنغلر، مرجع سابق، ص 14.
28. أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، تر. محمد فؤاد شبل، ط2، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص.81
30.29. نفس المرجع، ص 187- 207. - 209.
31. نفس المرجع، ص 58-59.
32. نفس المرجع، ص 313.
33. نفس المرجع، ص 3-7
34. نفس المرجع، ص 432
35. منح الخوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت: دار العلم للملايين، 1960، ص.50
36. مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: (عمر كامل مساوي وعبد الصبور شاهين)، دمشق: دار الفكر، 1981، ص 19.
37. نفس المرجع ، ص 42.
38. نفس المرجع ، ص 58.
39. مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، تر: (عبد الصبور شاهين)، دمشق: دار الفكر، (د.ت)، ص 16.
40. مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 56.
41. مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 16.
42. نفس المرجع، ص.59

43. مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، مرجع سبق ذكره، ص96

44. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: (عبد الصبور شاهين)، بيروت: دار الفكر، 1970، ص .28

46.45. مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 68–69. ــ 70.

الأسلوب في التراث العربي والدراسات الحديثة

د. نصر الدين بن زروق
جامعة الجزائر 2

الأسلوب هو موضوع علم الأسلوب أو الأسلوبية كما يسميه بعض الدارسين، وهو فرع من اللسانيات العامة، وقد توصل إليه **(**شارل بالي**)** (Charle Bally) وهو أحد تلاميذ **(**دي سوسير**)** (Ferdinand de Saussure) من خلال تمييز هذا الأخير بين اللغة والكلام باعتبار أن اللغة هي ذلك النظام التواصلي الموجود بالقوة، والمشترك بين جميع أفراد المجتمع اللغوي الواحد، والنظر إلى الكلام على أنه تجسيد فعلي وواقعي لهذا النظام، وهو حدث فردي يختلف من شخص إلى آخر وتتحكم فيه عدة عوامل كـــ (السن، والمستوى، والموقف والسياق وغير ذلك**)**.

وانطلاقا من هذا التمييز توصل شارل بالي إلى أنه لابدّ من تأسيس علم جديد يهتم بدراسة اللغة أثناء الاستعمال، أو أثناء تحولها إلى سلوكات كلامية سواء أكانت كتابية أم شفاهية، ومن ثمة ظهرت الحاجة إلى البحث في ماهية الأسلوب ودلالاته وكيفية النظر إليه، والطرق المختلفة في دراسته وتحديد خصائصه، لكن إذا كانت الأسلوبية هي علم حديث فإن هذا لا يعني البتّة أن الموضوع الذي يدرسه هذا العلم كان مجهولاً أو غامضا عند علمائنا العرب القدامى، بل إنّ الدارس للتراث يجد أنّهم قد تطرقوا إليه في مجالات مختلفة من الدرس اللغوي والبلاغي والأدبي.

وقبل التطرق إلى المفهوم الاصطلاحي لهذا الموضوع (الأسلوب) يحسن بنا في البداية أن نبحث عن معناه في القواميس العربية القديمة

ـ **<u>التعريف اللغوي للأسلوب</u>:** يعرف ابن منظور الأسلوب بقوله: «الأسلوب في اللغة هو السطر من النخيل، وكل طريق ممتد فهو أسلوب، والأسلوب: الطريق والوجه والمذهب، يقال أنت في أسلوب سوء، والأسلوب الفن، يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه »[1].

أمّا الزمخشري فيقول في مادة سلب: «سلبه ثوبه وهو سليب، وأخذ سَلَب القتيل وأسلاب القتلى ولبست الثكلى السّلاب وهو الحداد، وتسلّبت وسَلَّبت على ميتها فهي مُسَلِّبٌ، والإحداد على الزوج والتسليب عام وسلكت أسلوب فلان: طريقته وكلامه على أساليب حسنة. ومن المجاز: سلبه فؤاده وعقله وأستلبه، وهو مسلّب العقل، وشجرة سليب، أخذ ورقها وثمرها ... وناقة سلوب: أخذ ولدها، ونوق سلالب ويقال للمتكبر: « أنفه في أسلوب إذا لم يلتفت يمنة ولا يسرة»[2]. وإذا نظرنا إلى التحديد اللغوي، نظرة فاحصة متأملة نجد أنه يشتمل على أمرين:

1. ويتمثل في البعد المادي الذي يوضحه ربط الكلمة بالسطر من النخيل من ناحية، وربطها بالجانب الشكلي كعدم الالتفات يمنة أو يسرة.[3]

2. ويتمثل في البعد الفني، وذلك حينما تربط الكلمة بأساليب القول، وأفانينه كما جاء في التعريف[4]: سلكت أسلوب فلان: طريقته وكلامه على أساليب حسنة.

ـ **<u>المعنى الاصطلاحي</u>:** لم يكن مصطلح الأسلوب متداولا بهذا الاسم عند البلاغيين العرب القدامى، وإنما كانوا يستخدمون بدلا منه مصطلحات أخرى للدلالة عليه مثل «الصياغة وحسن السبك، وجمال التركيب وغيرها

من المصطلحات» يقول الجاحظ في هذا الصدد: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي، والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة من النسيج، وجنس من التصوير»[5].

فالملاحظ أن الجاحظ لم يستخدم في قوله هذا مصطلح أسلوب إلا أنّه كان من خلال استخدامه لبعض الألفاظ، والعبارات يشير إليه، ولا ينبغي أن يفهم من كلامه أنّه ينتصر هنا للفظ على حساب المعنى كما توهم بعضهم وإنما يريد الأسلوب بمعناه الواسع الذي لا يقف عند حدود رصف الكلمات إلى بعضها وإنّما ينظر إليه على أنّه كيان مزدوج التأليف، وأن الألفاظ هي بمثابة الروح للجسد[6]. ولقد تحدث القاضي الجرجاني (366 هـ) هو الآخر عن موضوع الأسلوب من غير أن يستعمل هذا المصطلح وإنما اكتفى بالإشارة إليه بمدلولاته حيث يقول: «ولا آمرك بإجراء أنواع الشعر كله مجرى واحدًا، ولا أن تذهب بجميعه مذهب بعضه، بل أرى لك أن تقسم الألفاظ على رتب المعاني، فلا يكون غزلك كافتخارك، ولا مديحك مثل تصريحك. بل رتّب كلاًّ مرتبته، وتوفيه حقه، فتلطف إذا تغزلت، وتفخم إذا افتخرت... فإن المدح بالشجاعة والبأس يتميز عن المدح باللباقة والظرف، ووصف الحرف والسلاح ليس كوصف المجلس والمدام، فلكل واحد من الأمرين نهج هو أملك به، وطريق لا يشاركه الآخر فيه »[7].

وإذا رجعنا إلى المباحث المتعلقة بالإعجاز القرآني نجد أن الكثير من علمائنا القدامى في هذا المجال تحدثوا أيضا عن الأسلوب، ولكن دون استعمال لهذا المصطلح، فهذا ابن قتيبة مثلا يشير إلى الأسلوب بطريقة

ضمنية أثناء الحديث عن اختلاف طرق التعبير باختلاف فنون القول وأشكال الخطاب فيقول: «فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاما في نكاح، أو حمّالة، أو تخفيض، أو صلح، أو ما شابه ذلك لم يأت به من باب واحد، بل يتفنن فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل تارة أخرى إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى تغمض عن أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهم الأعجمين، ويشير بالشيء، ويكني عن الشيء وتكون غايته بالكلام على حسب الحال، وقدر الاحتفال، وكثرة الحشد، وجلالة المقام»[8].

ويقول الخطابي في معرض التمييز بين لغة القرآن الكريم واللغة العادية بالاستناد إلى القائل (المرسل): « وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور: منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم، جميع الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض. فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله»[9].

نستنتج من خلال النصين أن الخطابي نظر إلى الأسلوب باعتبار المخاطب بكسر الطاء خلافا لابن قتيبة الذي نظر إليه باعتبار (الخطاب)، والنظر للأسلوب من هذه الزاوية يتفق مع نظرة بعض الدارسين الأوروبيين له وبالأخص مع نظرة (بوفون) (Comte de buffon) الذي يقول: «الأسلوب هو الرجل» وهذه المقولة وإن كانت تنطبق مع الأساليب العادية المنتجة من قبل أبناء البشر فإنها لا تنطبق على الأسلوب القرآني الذي هو كلام الله تعالى.

وهناك من علمائنا القدامى من ربط الأسلوب بالخصائص التعبيرية التي يتشكل منها الخطاب، أو بعبارة أخرى بين الأسلوب والطاقة التعبيرية الكامنة فيه، والجرجاني هو أول من لفت النظر إلى ذلك، ثم جاء الزمخشري من بعده واستثمر هذه المفاهيم في تفسيره للقرآن الكريم وذلك ما نلحظه جليا في حديثه عن ظاهرة الالتفات في سورة الفاتحة حيث يقول في هذا الصدد: «فإن قلت لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب، قلت: هذا يسمى الالتفات في علم البيان، وقد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى المتكلم كقوله تعالى: ﴿**حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم...**﴾ وقوله ﴿**والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه**﴾. فاطر 09[10].

كما أشار الزمخشري أيضا في هذا المجال إلى أسلوب التمثيل في القرآن الكريم واعتبره خاصية أسلوبية تميزت بها لغة القرآن الكريم ولهذه الخاصية دور مهم في عملية التبليغ وتوضيح الأفكار في الأذهان وذلك بتجسيد المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه شاهد ولتوضيح ذلك يمثل له بقوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلومًا جهولاً**﴾ (الأحزاب 72) [11].

ومن العلماء من ربط الأسلوب بطريقة البناء اللغوي، أو بالنظم كما يسميه الجرجاني، والنظم هو من أهم الخصائص التي تمكننا من التمييز بين الأساليب فلكل كاتب أو شاعر طريقة خاصة في تأليف الكلام، وتكمن نقطة الاختلاف بين المنشئين للغة حسب رأي الجرجاني في براعة كل واحد منهم في اختيار وحدات لغوية صالحة للتعليق فيما بينها، وفي تحديد موقع كل وحدة مع صاحبتها، ومراعاة ما تستتبعه من تقديم وتأخير، أو حذف أو إظهار

أو إضمار مع ظهور المقدرة في طرق الارتباط الداخلي بين الصيغ بما يتلاءم مع القوانين اللغوية العامة من تعريف وتنكير... ومراعاة الجنس أو النوع من تذكير وتأنيث، أو إفراد أو تثنية وجمع[12].

يلاحظ أن الجرجاني من خلال هذا الرأي يشير إلى ثنائية الاختيار والتركيب التي يظن الكثير ممن ليس لديهم إلمام كاف بالتراث أنّها من بنات أفكار دي سوسير، وملخص هذه الفكرة أن عملية إنتاج الخطاب أو الكلام تمر عبر محورين هما : المحور الاختياري وفيه يتم اختيار كلمة من بين مجموعة من الكلمات التي تنتمي إلى الحقل الدلالي نفسه، أما المحور الثاني فهو المحور التركيبي أو التوزيعي كما يسميه بعض الدارسين، وفيه يقوم المنشئ للكلام بتوزيع هذه الكلمات المختارة للدلالة على أغراض مقصودة في اتجاه أفقي وفق القواعد النحوية المتعارف عليها، ووفق ما تهدف إليه الرسالة. ونظرًا لأهمية النظم وعلاقته بمفهوم الأسلوب فإننا سنحاول بشيء من الاقتضاب توضيحها وذلك بالوقوف على أهم معالمها.

ـ **<u>الأسلوب ونظرية النظم عند الجرجاني</u>**: لقد كان الدافع الأساسي لبروز هذه النظرية وخروجها إلى حيز الوجود هو الاهتمام بالقرآن الكريم، ومحاولة استجلاء مواطن الإعجاز فيه، وقد تعددت الآراء في هذه المسألة، ولكن الجرجاني فيما يبدو من خلال كتابه (دلائل الإعجاز) لم يقتنع بآراء السابقين له في هذه المسألة إذ إنها في نظره تراوحت بين رؤية الإعجاز في أمر خارج النص، ورؤيته في صدق أخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل وتقديره في بعض خصائص القرآن الأسلوبية أو البلاغية، وإنما الإعجاز في رأيه كامن في النص القرآني ذاته، بل كامن في كل آية من آيات القرآن الكريم طالت أو قصرت، وهذا النوع من الإعجاز يمكن استشفافه

والتوصل إليه في كل عصر، ولا تتوقف معرفته وإدراكه على العرب الذين عاصروا نزوله[13].

وما دام أن إعجاز القرآن الكريم هو وصف قائم فيه، قبل نزول القرآن هو مستوى الكلام الشعري باعتبار أن الشعر هو ديوان العرب، فإنه لابد لمن يريد أن يعرف مواطن الإعجاز في القرآن الكريم أن يكون ملمًا بفنون الشعر، وأغراضه وخصائصه، وإنّ من يستهين بالشعر هو كمن يصدّ عن سبيل الله، ويمنع الناس عن حجة الله، حيث يقول في هذا الصدد: «وذاك أنّا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت هي أنْ كان على حدّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية، لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنّه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث العلل التي بها كان التباين في الفضل»[14].

ـ **<u>الخطاب اللغوي والخطاب الشعري</u>**: ولا يمكن أن نتحدث عن نظرية النظم عند الجرجاني، ونغفل بعض الثنائيات التي أشار إليها أثناء حديثه عن اختلاف الأساليب، وخصائص كل واحد منها، خاصة إذا كانت هذه الثنائيات تتوافق مع الدراسات الأسلوبية التي ظهرت في الغرب وأخذت طريقها إلى النقد الأدبي العربي الحديث، ونظر إليها الكثير من الدارسين ممن ليس لهم اطلاعًا واسعًا على التراث بأنها نتاج الدارسين الغربيين المحدثين.

1. <u>ثنائية اللغة والشعر</u>: إن من بين القضايا التي تثيرها الدراسات الأسلوبية في زماننا ويكثر حولها الجدال بين علماء الأسلوب هي قضية التمييز بين اللغة الشعرية، واللغة غير الشعرية، أو بعبارة أخرى اللغة

المعتمدة في الفنون الأدبية الأخرى، ويرجع السبب في إثارة هذه المسألة إلى الخصائص الفنية والمميزات الأسلوبية التي يتميز بها الشعر عن أنواع الخطاب الأخرى والتي تجعله أرقى مستويات الكلام. وقد ارتبطت هذه المسألة بقضية أخرى ذات أهمية قصوى وهي القضية التي تتعلق بمستويات الكلام التي تأسست عليها مسألة الإعجاز التي كانت سببا في بروز نظرية النظم.

ويبدأ عبد القاهر الجرجاني دراسته للغة بطرح السؤال الآتي: «ما الذي يميز كلامًا عن كلام؟ وما هي الصفة الباهرة التي بهرت العرب في النص القرآني فأحسوا بالعجز إزاءه على الرغم من فصاحتهم وقدرتهم البيانية»[15]. وفي محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة يقول: «لابد لكل من كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»[16]. فما هي الجهة التي يستحسن من أجلها الكلام ويفضل عن غيره إذا كانت جميع فنون الكلام تتألف من الألفاظ نفسها، ومن القواعد النحوية والصرفية المعتمدة في جميع مستويات الكلام.

ليست الألفاظ في نظر عبد القاهر الجرجاني إلا علامات لغوية تدل على معان جزئية ومفردة، ولا تكتسب دلالاتها الكاملة ولا تحقق لها الفصاحة إلا إذا انضمت إلى غيرها، ودخلت في علاقات تركيبية مع غيرها من الألفاظ ولتوضيح هذه الفكرة يقول:« فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرًا، أو يستجيد نثرًا، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع، فأعلم أنّه لم ينبئك عن

أحوال، ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفصل يقتدحه العقل من زناده »[17].

وإذا كانت الألفاظ من حيث هي رموز متواضع عليها ليست هي الجهة التي يعول عليها في التمييز بين مستويات الكلام، فإن قوانين النحو هي الأخرى تتشابه في هذا الأمر باعتبارها قوانين عامة لا يملك المتكلم أمامها إلا الانقياد والخضوع، لكن عبد القاهر يوضح لنا أنّه على الرغم من اتسام هذه القوانين بالعمومية أو الشمولية، وبإلزامية الخضوع لها إلا أنها غير قادرة على حصر إمكانات استعمال اللغة في الواقع؛ لأن العلاقات التي يقيمها المتكلم بين الألفاظ أثناء تأديته للكلام لا حصر لها ولا يمكن للأفراد أن يحيطوا بها.

نستنتج من ذلك أن عبد القاهر الجرجاني قد تنبه قبل (دي سوسير) مؤسس علم اللسانيات إلى ضرورة التفريق بين اللغة التي تمثل النظام الثابت في وعي الجماعة الذي هو بمثابة القاسم المشترك بين جميع أبناء الأمة الواحدة، وبين الكلام الذي هو الإنجاز الفعلي للغة في الواقع .

يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الصدد: «ومختصر كل الأمر أنّه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لابد من مسند ومسند إليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأيته يدخل على جملة (كأن وأخواتها) ألا ترى أنك إذا قلت (كأن) يقتضي مشبها ومشبها به، كقولك كأن زيدًا الأسد؟ وكذلك لو قلت (لو) و(لولا) وجدتهما يقتضيان جملتين تكون الثانية جوابا للأولى »[18]. وإذا كانت ثنائية الكلام (اللغة والكلام) التي جاء بها (دي سوسير) هي منطلق الدراسات الأسلوبية في أوروبا فإن عبد القاهر الجرجاني أيضا انطلق من الثنائية نفسها في دراسته لنظرية النظم التي اتخذها وسيلة للتمييز بين أنواع الكلام لا من

حيث الخطأ والصواب كما هو شائع في الدراسات المعيارية بل من حيث الخصائص الفنية والأدبية التي ترفع من شأن الكلام إلى أعلى المراتب، أو تحط به إلى أدنى الدرجات.

«وإذا كانت قوانين اللغة على مستوى الألفاظ أو التراكيب (قوانين النحو) هي القوانين الفاعلة في كل مستويات الكلام، فإن الكلام الأدبي ــ دون غيره ــ هو الذي ينسب إلى قائله، ويعبر عن فاعليته العقلية، وهنا فقط ــ أي على مستوى النظم ــ تتحقق للمتكلم أقصر درجات الحرية الممكنة داخل قوانين اللغة، فليس النظم فيما يقول عبد القاهر: إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو)، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها»[19].

ــ **<u>إشكالية النظم والأسلوب</u>:** لقد أثارت إشكالية العلاقة بين الأسلوب والنظم جدلاً كبيرًا عند الدارسين قديمًا وحديثًا وأول من فتح الباب للجدال حول هذه المسألة هو حازم القرطاجني في كتابه مناهج البلغاء وسراج الأدباء حيث أشار إلى وجود اختلاف نسبي بين المصطلحين وذلك بمقارنة كل منهما بالآخر، فيقول في هذا المضمار: «وجب أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني نسبة النظم إلى الألفاظ، لأن الأسلوب يحصل على كيفية الإطراد من أوصاف جهة إلى جهة. فكان بمنزلة النظم في الألفاظ»[20].

والذي يظهر لنا من خلال هذا القول أن الأسلوب يتعلق بالترابط المفهومي أو الدلالي أو هو الذي يعمل على إيجاد التماسك بين العناصر الدلالية في النص وهذا ما يسمى عند علماء النص المحدثين بالسبك أو الانسجام، ويقابله باللغة الفرنسية (Cohérence) أما النظم فهو يتعلق بالجانب

الظاهري للنص، أو بالوسائل المستخدمة في تحقيق الترابط اللفظي بين أجزاء الكلام ويسمى عند المحدثين بالسبك أو التضام ويقابله باللغة الأجنبية مصطلح (Cohésion).

ولاشك أن هذه النزعة التجزيئية عند حازم ناتجة عن تأثره بالفلاسفة الذين كانوا يرون أن لكل شيء صورة وهيولى أي شكل ومادة يتألف منهما، وأن العلاقة بينهما تحكمية فلا الصورة تستغني في وجودها عن المادة أو الهيولى، ولا المادة يمكن أن توجد بالفعل ــ وإن كان من الممكن أن توجد بالقوة ــ من غير صورة[21]. وقد أشار حازم إلى ضرورة الربط بين الاثنين في العملية الإبداعية فهو لا يقصد بالتأليفات اللفظية أو كما يسميها (المسموعات) الأصوات المجردة بمعزل عما تدل عليه من معان ومفاهيم، بل كان يرى بأن العلاقة بين الاثنين شديدة الصلة أليس هو القائل بأن للكلم اعتبارين: «اعتبار راجع إلى مادتها، واعتبار بالنسبة إلى المعنى الذي تدل عليه»[22]. أما بالنسبة للدراسات العربية الحديثة، فقد رأى معظم الباحثين إن لم نقل كلهم أنه ليس هناك من فرق إلا في المصطلح يقول الدكتور شفيع السيد في هذا الموضوع: «فالأسلوب عنده أي (عبد القاهر الجرجاني) بمعنى النظم، ويتبع بالضرورة أن ما قاله عبد القاهر بشأن النظم يجري على الأسلوب أيضا، وأنه من الممكن وضع كلمة الأسلوب موضع كلمة النظم التي آثرها في الاستخدام »[23].

ويرى أحمد الشايب في معرض الحديث عن العلاقة بين النظم والأسلوب أن لا فرق بين المصطلحين وإن لم يشر إلى ذلك صراحة حيث يقول في تعريف الأسلوب بأنه: « معان مرتبة قبل أن يكون ألفاظا منسقة»[24].

وهذا القول كما يلاحظ يتطابق إلى حد كبير مع تحديد عبد القاهر الجرجاني لمفهوم النظم .

ــ **<u>المكونات الأسلوبية</u>:** يتألف الأسلوب من جزئيات أو عناصر لغوية مختلفة تتألف وتتواشج فيما بينها لتشكل في مجموعها نظاما لغويا خاصا ينفرد به الكلام أو النص، ويتميز به عن غيره.

ويسمي الدكتور سامي محمد عبابنة هذه المكونات بالأنساق اللغوية، وهي بمختلف أشكالها اللفظية والدلالية، أو التركيبية تشكل بتمظهرها الأسلوبي نظاما خاصا ضمن النظام الكلي للنص، وتكتسب إثر ذلك أبعاداً جمالية تجعل من هذه المكونات سمات أسلوبية تختلف باختلاف الباث وباختلاف الفنون القولية[25].

وعلى الرغم من ارتباط هذه الأنساق اللغوية المكونة للأسلوب بالنظام العام للغة إلا أنها تخرج عن هذا النظام في أحيان كثيرة مشكلة «خرقا واعتداء على أنظمة اللغة فمثل هذا التعدي يعطي الأسلوب نظاما خاصا ومميزا عن نظام اللغة ذاتها، وحينئذ يمكن اعتبار الأنساق اللغوية الداخلة ضمن الأسلوب أنساقا أسلوبية، يؤدي تواشجها وتلاقيها إلى تشكل الأسلوب»[26].

ــ **<u>عناصر المكونات الأسلوبية</u>:** تنقسم المكونات الأسلوبيـــة في الدراسات الأسلوبية الحديثة إلى أربعة أقسام رئيسية هي كما يلي:

1. <u>المكون اللفظي</u>: ويمثل جانبين: الجانب الأول ويتمثل في الصوت عندما يكون الكلام منطوقا أو مكتوبا، والجانب الثاني هو الجانب الدلالي ويراد به المعاني المرتبطة بالألفاظ، ويطلق على هذه الثنائية في علم اللسانيات العامة مصطلح (العلامة اللسانية Signe Linguistique).

2. **المكون الإدراكي**: أو المفهومي وهذا المكون، يعكس هنا رؤية المؤلف للكلام لمحتوى النص ــ سواء كان منطوقا أو مكتوبا ــ ويكشف لنا اللثام عن مواقفه الفكرية والحضارية. ويعدّ هذا المكون أهم العناصر الأسلوبية في بعض الاتجاهات الأسلوبية.[27]

3. **المكون التصويري**: وينتج هذا المكون عن العمليات التركيبية التي تتألف منها اللغة، وهي تراكيب خاصة لا تخضع للقواعد العامة، وهذا النوع من التراكيب قادر على استثارة الخيال والعاطفة لدى المتلقي، ويظهر بصورة واضحة في الصور البيانية ويطلق عليه في النقد الحديث مصطلح الصورة الفنية.

4. **المكون التركيبي**: ويندرج هذا المكون ضمن المحور التوزيعي، أو التركيبي، وهو الذي يتم من خلاله ترتيب الألفاظ والكلمات وكل ما يربط بينها من أدوات نحوية ترتيبا أفقيا بما يتميز به أحيانا من تجاوزات للأصول العامة (انزياحات) كالتقديم والتأخير والحذف، أو ما يتميز به التركيب من خصائص لغوية كالتكرار والالتفات، وما إلى ذلك[28].

ــ **مفهوم الأسلوب عند المحدثين**: وجد الغربيون صعوبات كبيرة في تحديد مفهوم الأسلوب، ويعود السبب في ذلك إلى اختلاف النظر إليه وإلى تعدد الأساليب وتنوعها بتنوع الفنون القولية، يقول بيـــار جيرود (Pierre Guiraud): «إنّ محتوى كلمة أسلوب واسع إلى حد أنه ينفجر غبارا من الفكر المستقلة إذا أخضعناه للتحليل»[29]. وقد أدت هذه الصعوبات إلى استحالة استخلاص صفة مشتركة تجمع بين كل هذه الأنواع من الأسلوب تكون منطلقا لوضع تعريف جامع لهذا المصطلح. وقد أحصى الدارسون نحو

عشرين تعريفا للأسلوب تراوحت بين كونه «طريقة للكتابة» وكونه « طريقة للكتابة الخاصة بأديب من الأدباء، وبفن من الفنون، وبعصر من العصور»[30].

وارتبط عند بعضهم بنظرية التبليغ أو الإخبار حيث لابد في أي عملية تخاطب من توفر ثلاثة عناصر أساسية هي: المخاطِب والمخاطَب والخطاب (مرسل، مرسل إليه، رسالة) ولذلك فإنه عندهم من غير الممكن تعريف هذا المصطلح دون النظر إلى هذه العناصر الثلاثة وقد أدى الاهتمام بهذه العناصر إلى تعدد تعريفات الأسلوب واختلافها، لكن مهما تعددت هذه التعريفات فإنه يمكن إرجاعها إلى العناصر الثلاثة السالفة الذكر.

ـ تعريف الأسلوب باعتبار المخاطب (المرسل): يعرف الأسلوب بناء على هذا الاعتبار: «بأنه الكاشف لنمط التفكير عند صاحبه وهو بمثابة المرآة التي تعكس أفكاره وصفاته الإنسانية وتوضح لنا كيفية نظره للأشياء وتفسيره لها، وطبيعة انفعالاته وغير ذلك مما يؤكد الصفة الذاتية للأسلوب.

وقد تأثر هذا الأسلوب بمقولة بوفون (Comte de buffon) والتي مفادها "الأسلوب هو الرجل"[31] وهي مقولة لقيت صدى واسعا عند من جاء بعده من الدارسين مثل **شبنهارو** الذي يعرف الأسلوب بكونه ملامح الفكر **وماكس جوب** الذي أوضح أن جوهر الأسلوب كامن في لغته وحساسيته[35]. فالأسلوب بهذا الاعتبار (المخاطب) هو بمثابة البصمة التي يتميز بها المبدع، والتي يمكن من خلالها التعرف على فكره وشخصيته ومشاعره وصفاته.

ـ الأسلوب باعتبار المخاطب: يرى قيرو (Pierre Guiraud) أن الأسلوب هو مجموعة من الألوان التي يُصبغ بها الخطاب ليصل عن طريقها إلى إقناع القارئ وإمتاعه وشد انتباهه وإثارة خياله[36].

ويرى أحمد الشايب «بأن الأسلوب معنى أوسع فيشمل الفن الأدبي الذي يتخذه الأديب وسيلة للإقناع أو التأثير»[37].

وبناء على ما تقدم يمكن تلخيص مفهوم الأسلوب باعتبار المخاطب (المرسل إليه) بأنه مجموعة السمات التي تترك أثرها على المتلقي مهما كان نوع هذا التأثير. وحينما نتحدث عن مفهوم الأسلوب باعتبار المتلقي فلابد أن نشير إلى الجهود التي بذلها ريفاتير (Riffatere) في هذا الشأن حيث كان ينظر بعين الاعتبار إلى كل مجال في عملية الاتصال الأدبي[38]. وقد تميزت كل الدراسات الأسلوبية لريفاتير بإعطاء المتلقي الاهتمام الأكبر في النظرية بوجه عام، وفي تحليل الأسلوب بوجه خاص.

ـ **<u>تعريف الأسلوب باعتبار الخطاب</u>:** يعتمد تعريف الأسلوب باعتبار الخطاب على تلك الثنائية اللغوية التي تقسم النظام اللغوي إلى مستويين هما المستوى الإخباري (الكلام العادي) والمستوى الإبداعي[39]. وقد عُرف الأسلوب بناء على التمييز بين هذين المستويين بأنه «شبكة تقاطع الدوال بالمدلولات ومجموع علائق بعضها ببعض ومن ذلك كله تتكون البنية النوعية للنص وهي ذاتها أسلوبه»[40].

يتبين لنا من خلال هذا الكلام أن الأسلوب يكمن في العناصر البنوية التي يتألف منها الخطاب، أو هو الخطاب ذاته بمعزل عن منتجه وعن المتلقي له. فالأسلوب بهذا الاعتبار «ليس ملكا عينيا كجزء من أجزاء اللغة، وإنما هو من خصائص انتظام هذه المركبات للخطاب معنى ذلك أنه ملك مشاع بين أجزاء الكل وهذه الملكية تظل رهينة الائتلاف»[41]. ويلاحظ أن جلّ تعريفات الأسلوب التي تنطلق من الخطاب وتجعله أساسا لها تشترك في مفهوم يجمع بينها، وهو مفهوم الانزياح أو العدول[42]. والعدول هو صفة يتميز بها الخطاب

الأدبي بصفة عامة والخطاب الشعري على وجه الخصوص ويتمثل في الخروج عما هو مألوف في الكلام العادي أو(أصل الكلام) كما يسمى عند علمائنا القدامى وذلك باستغلال الطاقات الكامنة التي تزخر بها اللغة ولأن الدراسات الأسلوبية كما هو معروف تميز بين نمطين من الأسلوب:

النمط الأول ويتمثل في الخطاب الذي يقتصر على الجانب الإخباري وتكون فيه العلاقة بين الدال والمدلول ذات ارتباط واضح ويسمى هذا النوع من الخطابات عند بعض علماء الأسلوب المحدثين بالخطاب في الدرجة الصفر. والنمط الثاني ويظهر بشكل واضح في الخطابات الإبداعية وهو الذي يقوم على الانزياح أو العدول وفيه تأخذ اللغة شكلا مخالفا للنمط الأول ومجاوزا له وتصبح فيه العلاقة بين الدال والمدلول غير واضحة المعالم ومتعددة الأبعاد الدلالية[43].

وخلاصة القول أننا حاولنا من خلال هذا المقال أن نكشف عن تصور متكامل لفهم الأسلوب عند القدماء والمحدثين، وقد توصلنا إلى أن الكثير من النقاد والبلاغيين والمفسرين القدماء كانوا يدركون مفهوم الأسلوب، ويعرفون خصائصه ومكوناته، وإن لم يستعملوا هذا المصطلح في مباحثهم ودراساتهم. ومثلت الدراسة النقدية والبلاغية العربية القديمة الأسلوب بجانبيه النظري والتطبيقي، وتجسد الجانب النظري في كتابات البلاغيين والنقاد، أما الجانب التطبيقي فيمكن ملاحظته بوضوح في كتب التفسير، والدراسات المتعلقة بالإعجاز القرآني مثل كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، ومشكل القرآن لابن قتيبة. ولعل كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني من أبرز الكتب التي حظي فيها الجانب التطبيقي للأسلوب بالنصيب الأوفر.

كما تطرقنا في هذا المقال إلى مفهوم الأسلوب في الدراسات الحديثة سواء كانت عربية أو غربية وبيّنا اختلاف مفهوم هذا المصطلح وتضارب الآراء حوله وأرجعنا ذلك إلى اختلاف المناهج النقدية وتنوعها، وخلصنا إلى أن للأسلوب مفهوما عاما يمكن أن تتلاقى فيه كل المفاهيم والتصورات والتعريفات التي تم ذكرها.

المصادر والمراجع

1. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية المدينة المنورة، السعودية، ط.1981
2. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، ط5، .2000
3. أحمد الشايب، دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب البلاغية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، .1926
4. البدراوي زهران، أسلوب طه حسين في ضوء الدرس اللغوي الحديث دار المعارف القاهرة، مصر .1982
5. الجاحظ، الحيوان تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث.
6. الخطابي الرماني والجرجاني، ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر. ط4 (د.ت).
7. الزمخشري، الكشاف. دار الفكر لبنان (د.ت).
8. القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل وإبراهيم وعلي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي (د.ت).
9. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، .1982
10. سامي محمد عبابنة، التفكير الأسلوبي، عالم الكتب الحديث، عمان الأوردن ط1، 2007.
11. شفيع السيد، الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، القاهرة، .1986
12. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب تونس ط3، 1982.
13. عبد القاهر الجرجاني،

ـــ دلائل الإعجاز، تحقيق محمد النتجني، دار الكتاب العربي لبنان بيروت، ط1، 2005.

ـــ أسرار البلاغة، تحقيق هـــ ريتر ، دار المسيرة بيروت، ط3، .1983

14. علي بوملحم، في الأسلوب الأدبي، دار مكتبة الهلال بيروت، .2001
15. قاسم مومني، نقد الشعر في القرن الرابع الهجري، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة(د . ت)

16. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب .1984
17. محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشرق العربي، بيروت (د . ت).
18. محمد كريم الكواز، علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات، منشورات السابع من افريل ليبيا، ط1،
19. ابن منظور. لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت، ط5، 2000، ص 225.
20. الزمخشري. أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، لبنان 4979، ص 217.
22.21. د. محمد عبد المطلب. البلاغة والأسلوبية، الشركة العالمية للنشر لونجان، مصر، ط، 1994، ص 10.
23. الجاحظ. الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث، بيروت،ج2، ص 164.
24. مجموع رسائل الجاحظ. نقلا عن محمد عزام. المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان،(د.ت) ص 35.
25. القاضي الجرجاني. الوساطة بين المتنبي وخصوصه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى البجاوي، دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي (د.ت)، ص 24.
26. ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، السعودية، ط 1981، ص 13.
27. الخطابي. ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول دار المعارف مصر. ط4 (د. ت) ص 27.
29.28. الزمخشري. الكشاف، دار الفكر، لبنان (د.ت) ج3، ص277
30. الدكتور البدراوي زهران. أسلوب طه حسين في ضوء الدرس اللغوي الحديث، دار المعارف القاهرة، مصر، 1982، ص14– 15.
31. عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط1 ، 2005 ص 23.

32. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 23 .
33. الدكتور محمد عبد الكريم الكواز. علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات، منشورات السابع أفريل، ليبيا ط1، ص 23.
34. عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، ص 85.
35. عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة، تحقيق هريتز، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983، ص 4.
36. عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، ص 14.
37. د. محمد كريم الكواز. علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات، ص.25
38. حازم القرطاجني. مناهج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار المغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ط3، ص.363
39. د. قاسم مومني. نقد الشعر في القرن الرابع الهجري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت) ص 287. وينظر أيضا د. سامي محمد عبابنة، التفكير الأسلوبي في ضوء علم الأسلوب الحديث عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ص 102.
40. حازم القرطاجني . منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 91 .
41. شفيع السيد. الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1980، ص 22.
42. أحمد الشايب. الأسلوب، دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب البلاغية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط7، 1926، ص : 22
43. د. سامي محمد عبابنة. التفكير الأسلوبي ، ص 115.
46.45.44. المرجع السابق ، ص 117.
48.47. نقلا عن د. علي بوملحم. في الأسلوب الأبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2001 ، ص 5 .
49. أحمد الشايب. الأسلوب، ص 134 .
50. د. عبد السلام المسدي. الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس ، ط 3، 1982، ص 133.

51. المرجع السابق، ص .63

52. المرجع السابق، ص .41

53. نقلا عن مقال عبد السلام المسدي. بعنوان (محاولات في الأسلوبية الهيكلية)، ص 51.

54. د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، ص .134

56.55. المرجع نفسه، ص .90

57. المرجع السابق، ص 93 .

58. د. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984، ص198–199. وأيضا (الأسلوبية والأسلوب)ص103، 104.

الأداء الاجتماعي للشركة كإشارة لحوكمتها الجيدة

أ.د. براق محمد

أ. بن زوّاي محمد الشريف

المدرسة العليا للتجارة – الجزائر

الملخص

تربط الحوكمة بين مختلف أصحاب المصالح داخل المؤسسة، وتضمن حصول كل منهم على حقوقه داخلها، غير أن وضع آليات الحوكمة اللازمة يقابله حد معين من التكاليف. ووجود المؤسسة في سوق تتميز بارتفاع المنافسة يحتم عليها التحكم في مختلف التكاليف والتي من بينها تكاليف وضع آليات الحوكمة، لذا تعمل المؤسسة على محاولة الاحتفاظ فقط بالميكانيزمات التي تفرضها الضوابط القانونية التي وضعتها الحكومة. وحتى تعوض المؤسسة بقية آليات وتشجيعا منها للمستثمرين على الاستثمار فيها، تعتمد على أدائها الاجتماعي من خلال احترامها لمسؤوليتها الاقتصادية، القانونية، الأخلاقية والإنسانية.

قد يكون احترام المؤسسة لمسؤوليتها الاجتماعية من خلال احترامها لأصحاب المصالح فيها عن طريق الحفاظ على حقوقهم كاملة والتي تعد حافزا لهم من أجل تحسين الأداء المالي للمؤسسة. وتهدف هذه الدراسة إلى شرح إمكانية استخدام أداء المؤسسة الاجتماعي للإشارة إلى مستوى الحوكمة فيها وذلك من أجل تحسين تنافسيتها.

Abstract

The Firm Social Performance as a Signal of Its Good Governance Corporate Governance links between all the stakeholders in the firm and ensure that every one of them will get his rights, but the firm will hold some costs to fix the corporate governance mechanisms needed.

The firm that operate in a high competition market should minimize its costs which envelope the corporate governance mechanisms costs, thus, the firm will try to keep just the mechanisms which imposed by the government law.

To substitute the other mechanisms, the firm will depend on its social performance through the respect of its economic, law, ethic and philanthropic responsibility.

The respect of the firm social responsibility may be reached through the respect of the firm stakeholders’ rights, which is considered as an incentive for them to optimize the firm financial performance.

This study aim to explain the possibility of using the firm social responsibility, as a signal of its good governance, to optimize its competition in the market.

مقدمة

مؤخرا، صار للمستثمرين المؤسساتيين اهتمام كبير بحوكمة الشركات. وأدى الدور المتزايد للمؤشرات المستخدمة في اختيار المحافظ المالية، والتي من بينها مؤشرات حوكمة الشركات، بهؤلاء المستثمرين إلى محاولة التأثير على سياسات حوكمة الشركات التي تضمها محافظهم المالية، ويرجع هذا إلى التأثير المباشر لحوكمة الشركات على حسن الأداء المالي المستقبلي للشركات. وسيتم توضيح هذا التأثير من خلال محاور الدراسة، كما سيتم عرض أهم الدراسات التي تناولت هذه العلاقة، وتقديم أهم النتائج المتوصل إليها.

تهدف الدراسة إلى بناء نموذج للإشارة. كمحاولة لتفسير الأداء الاجتماعي للشركات، من خلال التوفيق بين المسؤولية الاجتماعية للشركات وأهدافها الربحية. البحث في نظرية أصحاب المصالح (Stakeholders Theory)، يظهر أن المسؤولية الاجتماعية للشركات هي عبارة عن جودة هيكل الشركة الذي يرتكز على معيار يتعلق بحوكمتها وأهدافها (بالدرجة الأولى المعيار الأخلاقي والذي يجب أن يكمل الإطار القانوني الذي تعمل فيه الشركة). ومنه، يمكن النظر إلى المسؤولية الاجتماعية للشركة على أنها نموذج موسع لحوكمتها، والذي من خلاله يصبح للأشخاص الذين يسيرون الشركة (مقاولون، مدراء، مسيرون) مسؤوليات اتجاه أصحاب المصالح في الشركة. ويمكن عرض إشكالية الدراسة من خلال السؤال الموالي: كيف يمكن استخدام أداء الشركة الاجتماعي للإشارة إلى مستوى الحوكمة فيها وذلك من أجل تحسين تنافسيتها؟

تقدم الدراسة من خلال محاورها إجابة للإشكالية سابقة الذكر، وتحاول ربط وتفسير التزام الشركات بمسؤوليتها الاجتماعية وكيفية التوفيق بينها وبين أهدافها الربحية، وتضم المحاور الموالية:

ـ <u>المحور الأول</u>: المسؤولية الاجتماعية للشركات

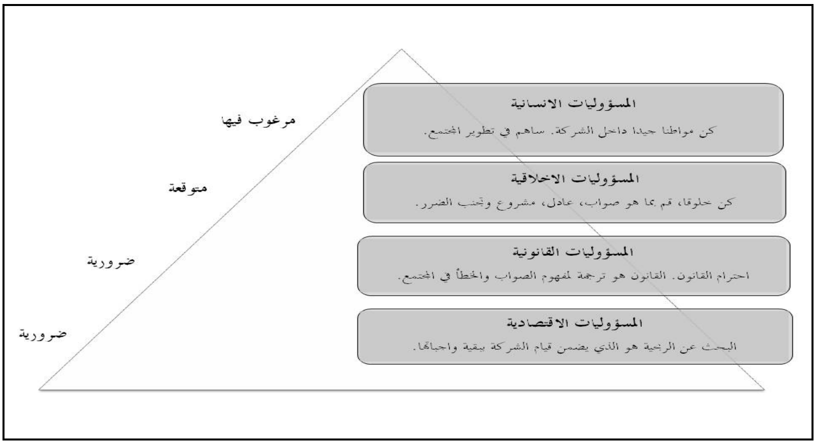
من الصعب الحصول على تعريف مقبول يضم مختلف الجوانب النظرية المتعلقة بالمسؤولية الاجتماعية للشركات. لذا، من الأفضل في هذه الدراسة النظر لتعريف المسؤولية الاجتماعية الذي يساعد على الإجابة عن الإشكالية المطروحة. ويعرض هذا المحور مختلف الجوانب النظرية المتعلقة بالمسؤولية الاجتماعية للشركات ويقدم بعض المفاهيم المتعلقة بها.

1. <u>تعريف المسؤولية الاجتماعية للشركات</u>: يعد تعريف المسؤولية الاجتماعية للشركات جد معقد، إذ يضم كل من حقوق الإنسان، المسؤولية البيئية، مختلف طرق التسيير، الاستدامة والإنسانية. والحديث عن المسؤولية الاجتماعية للشركات بدأه الاقتصادي ميلتون فريدمان (Milton Friedman) سنة 1970، حيث اعتبر أن شركات المساهمة لا تقوم إلا بالمستوى الأدنى من الواجبات الأخلاقية المفروضة عليها، وهذا من أجل تعظيم ربحها مع الامتثال للقانون في نفس الوقت[1]. وقد تم تقديم تعريف للمسؤولية الاجتماعية للشركات أول مرة سنة 1953 من طرف بوان (Bowen)، على أنها "قيام رجل الأعمال بواجباته من خلال اتباع سياسات معينة واتخاذ قرارات معينة، أو القيام بمجموعة من الأعمال المرغوبة والتي تتوافق مع غايات المجتمع وقيمه"[2]. وحاليا لا يوجد تعريف موحد للمسؤولية الاجتماعية، لكن في هذه الدراسة يمكن اعتماد التعريف الذي تضمنه مقال قدمه كارول (Archie B. Carroll)، سنة 1991[3]، حيث اعتبر أن المسؤولية الاجتماعية للشركات تشمل

"الاقتصاد، القانون، الأخلاق ومختلف الإضافات المتوقعة التي يملكها المجتمع من منظمات وغيرها في نقطة من الزمن". ويظهر من تعريف كارول أن هذه الواجبات ليست مرتبطة فقط بالشركات وإنما بالمجتمع ككل، وهذا يعني أن تواجد منظمات يحتم على الشركات الدخول معها في عقد اجتماعي، بحيث يفرض هذا العقد على الشركات أخذ مصالح المجتمع بعين الاعتبار عند اتخاذها لقراراتها.

اقترح كارول أربعة أنواع للمسؤولية الاجتماعية للشركات[4]، تكون في مجملها مجموع المسؤولية الاجتماعية للشركات والمتمثلة في الاقتصاد، القانون، الأخلاق والإنسانية، ويمكن وضع هذه المكونات في شكل هرم كما هو موضح في الشكل أدناه.

الشكل رقم (01): هرم المسؤولية الاجتماعية للشركات



المصدر: **A.B.Carroll, "The pyramid of corporate social responsibility: Toward the moral management of organizational stakeholders", Business horizons.(4), 1991, pp: 39-48.**

2. **نظريات المسؤولية الاجتماعية للشركات:** منذ ظهور مصطلح المسؤولية الاجتماعية للشركات (1953)، ظهرت العديد من النظريات والمقاربات المعقدة وغير الواضحة، وقد حاولت اليزابيث قاريقا ودومينيك مولي(Elisabeth Garriga & Dominic melé) توضيح هذه النظريات والمقاربات وذلك من خلال توزيعها على أربع مجموعات[5]، المجموعة الأولى، النظريات المساعدة(Instrumental Theories)، ومن خلال هذه النظريات ينظر إلى الشركة على أنها مجرد أداة لخلق القيمة، ونشاطها الاجتماعي ليس إلا وسيلة للوصول إلى نتائج اقتصادية.

المجموعة الثانية، النظريات السياسية (Political Theories)، والتي تعنى بعلاقة السياسيين بقوة الشركات في المجتمع وإمكانية استعمال هذه القوة في مجال السياسة.

المجموعة الثالثة، النظريات التكاملية(Integrative Theories) والتي من خلالها تركز الشركة على إشباع حاجات المجتمع.

المجموعة الرابعة، النظريات الأخلاقية (Ethical Theories)، والتي ترتكز على المسؤوليات الأخلاقية للشركة اتجاه المجتمع. وقد تم وضع نتائج الدراسة في الجدول أدناه.

ـ المحور الثاني: حوكمة الشركات

يقدم هذا المحور مختلف الجوانب النظرية المتعلقة بحوكمة الشركات.

1. **تعريف حوكمة الشركات:** اكتست حوكمة الشركات أهمية كبيرة خلال العقدين الأخيرين بالنسبة لكل من الباحثين وأصحاب القرار في الشركات، وهذا ما يلفت الانتباه، لأن بعض المفاهيم الأساسية المرتبطة بحوكمة الشركات ظهرت منذ سنة 1932، من خلال مشكل الوكالة الذي

طرحه أدولف بارل وقاردنير مينز (Adolf Berle & Gardiner Means) اللذين لاحظا أن هناك فصلا بين الملكية والرقابة في بعض الشركات الكبرى. وارتبط مصطلح الحوكمة بالعديد من المواضيع، لذا لا يوجد تعريف محدد لحوكمة الشركات، لكن من الممكن التمييز بين تعريفين، التعريف التقليدي لحوكمة الشركات والتعريف الحديث، فقد عرفها كادبوري (Cadbury) على أنها "النظام الذي يسير ويراقب الشركة"[6]. كما عرفها شلايفر وفيشني (Shleifer & Vishny) على أنها "مختلف الطرق التي يضمن من خلالها عارضو الأموال على الشركات حصولهم على عائد مقابل استثمارهم في هذه الشركات"[7].

حديثا، صار مفهوم حوكمة الشركات أوسع، ومن بين التعاريف التي قدمت لها تعريف مارتن هيلب (Martin Hilb) الذي ضمه كتابه الذي يحمل عنوان "الحوكمة الحديثة للشركات" (New Corporate Governance) الصادر سنة 2011، إذ عرف حوكمة الشركات على أنها "النظام الذي يسمح بالإدارة الإستراتيجية، التسيير التكاملي والرقابة الكلية بطريقة مقاولاتية وأخلاقية، وبأسلوب يتناسب مع كل سياق خاص"[8]، بحيث فرق بين التعريف التقليدي والتعريف الحديث لحوكمة الشركات الذي يرتكز على أربعة أبعاد تتمثل في البعد الظرفي، البعد الاستراتيجي، بعد مجلس الإدارة المتكامل(Integrated Board Management) والبعد الرقابي.

2. <u>نظريات حوكمة الشركات</u>: تركز معظم هذه النظريات على الفصل بين الملكية والرقابة أو التسيير وما ينجر عنها، في محاولة للتقليل من مشاكل الوكالة لضمان بقاء أطول للشركة.

1.2. <u>نظرية حقوق الملكية</u>: حفزت أعمال كل من كوز، ألشيان، ديميتز وآخرون (Coase, Alchian, Demsetz& al) على ظهور العديد من الدراسات المهمة والمتعلقة بنظرية المؤسسة والتي تم تلخيصها في دراسة فروبتن وبيجوفيتش (Furubotn and Pejovich) سنة 1972.[9] وتكمن أهمية حقوق الملكية في أن تحديد خصائص حقوق الأفراد يحدد كيفية تخصيص كل من التكاليف والعائدات عند المساهمة في أي منظمة، وبما أن تحديد خصائص الحقوق تتأثر بالنظام التعاقدي، فان سلوك الأفراد داخل المؤسسة بما فيهم المسيرون سيعتمد على طبيعة هذه العقود.

ويعرف ألشيان (Alchian) حق الملكية على أنه "حق مقرر للفرد، مخصص وقابل للتحويل عن طريق التبادل مقابل حقوق مماثلة"[10]. ويقوم التحليل الاقتصادي للملكية على نقطتين: حيازة حقوق رقابة متبقية وتخصيص الأرباح المتبقية. يترتب عن ملكية شخص لأصل مجموعة من الحقوق والواجبات المتعلقة باستعماله، ويمكن التعبير عن ملكية أصل معين بحق الرقابة المتبقي الناتج عن عدم القدرة على إبرام عقود تحدد جميع حقوق الرقابة، خاصة إذا كان الأصل معقدا كشركة مثلاً.[11]يضم المفهوم القانوني للملكية عناصر أخرى مرتبطة بحقوق الرقابة، ومنها تطور قيمة الأصل والمعبر عنها بحقوق الربح المتبقية. وحسب هذا المفهوم، صاحب الشركة هو الذي يحصل على كل العائدات التي تدرها هذه الشركة والمعرفة بحقوق الربح المتبقية.[12]

2.2. <u>الفصل بين الملكية والرقابة</u>: يعد موضوع الفصل بين الملكية والرقابة أحد أهم خصائص الشركات وأكثرها جدلا، وقد ظهر على يد كل من أدولف بارل وقاردنير مينز (Adolf A. Berle and Gardiner C. Means) من

خلال عملهما الذي يحمل عنوان "الشركة الحديثة والملكية الخاصة"(The Modern Corporation and Private Property) سنة 1932[13]، حيث تم تحديد ثلاثة أنواع للشركات المساهمة، تم تقسيمها حسب طبيعة المساهمة في ملكية الشركة:[14]

– تكون حقوق الرقابة الكاملة موجودة عندما يكون هناك مساهم بالأغلبية (أو مجموعة من المساهمين يتصرفون جماعيا) يملكون أكثر من 50% من الأسهم ذات حق التصويت، ولهذا أغلبية الشركات تفصل بين ملكية الشركة وحقوق الرقابة فيها لأن أغلب المساهمين بالأقلية يساهمون في ملكية الشركة ولا يساهمون في الرقابة عليها.

– تكون هناك رقابة جزئية عندما يكون هناك مساهمون بالأغلبية (أو مجموعة من المساهمين يتصرفون جماعيا) في الشركة يملكون أقل من 50% من الأسهم ذات حق التصويت. تحوي الشركات التي بها رقابة جزئية هي الأخرى على فصل جزئي للملكية عن الرقابة.

– تكون هناك رقابة تسييرية عندما لا يكون في الشركة حامل (أو حملة أسهم يتصرفون جماعيا) يملكون قدرا كافيا من الأسهم التي تمنحهم عمل رقابي داخل الشركة. تحوي الشركات ذات الرقابة التسييرية فصل كامل للملكية عن الرقابة.

3.2. <u>نظرية الوكالة</u>: تم تطوير نظرية الوكالة أساسا من طرف جونسون وماكلين (Jensen & Meckling) سنة 1976،[15] والتي تعد امتدادا لأعمال سابقة، إذ يعد مشكل الوكالة عنصر أساسي في النظرة التعاقدية للمؤسسة، والتي تم تطويرها من طرف كوز(Coase) سنة[16] 1937. بالإضافة إلى الأعمال التي أتت فيما بعد كأعمال جونسون وفاما(Jenson, Famma) سنة

1983. وبصفة عامة، هي عقد يقوم من خلاله مجموعة من الأشخاص يسمون(الرئيس) بالتعاقد مع شخص آخر يدعى (الوكيل)، يقوم بتنفيذ مجموعة من الأعمال لحسابهم، مما يعني إيكال جزء من نفوذ الرئيس في اتخاذ القرارات إلى الوكيل[17]. أساس مشكل الوكالة هو الفصل بين التسيير والتمويل أو بعبارة أخرى الفصل بين الملكية والرقابة. ويشير مشكل الوكالة إلى الصعوبات التي يواجهها الممول (صاحب رأس المال) من أجل ضمان أنه لن يتم الاستيلاء على أمواله أو تضييعها على مشاريع غير مربحة.[18]

4.2. نظرية أصحاب المصالح (StakeholdersTheory): يركز الكثير على أن نموذج الرئيس–وكيل يهتم بشكل خاص بمصالح المساهمين، لكن يظهر أن المسيرين هم أيضا معنيون، إذ غالبا ما يهتم المساهمون بالأرباح على المدى القصير. ونتيجة لذلك، يهمل المسيرون أداء الشركة على المدى البعيد، ويبقى الحل الوحيد لهذا المشكل هو تشجيع المساهمة على المدى البعيد. غير أن هذا الحل غير كافي باعتبار أن ما هو أمثلي بالنسبة للمساهمين لا يصب في مصلحة باقي المجتمع. وهذا ما يقود للحديث عن نظرية أصحاب المصالح التي تقوم على نموذج الرئيس–وكيل، وتختلف عنه في افترض تعظيم ربح الشركة، كونها تقوم على أهمية كل الأطراف التي تتأثر بشكل مباشر أو غير مباشر بالعمليات التي تقوم بها الشركة[19]. تشير نظرية أصحاب المصالح إلى كل طرف لديه مصلحة في الشركة من مساهمين ومسيرين، عمال، حكومة، مستهلكين، موردين، بنوك وغيرهم. لا يمكن للشركة تعظيم قيمتها إذا ما تجاهلت حقوق أصحاب المصالح فيها. وعليه، فإن تعظيم قيمة الشركة سيؤدي إلى تعظيم ثروة المجتمع، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، كون نظرية أصحاب المصالح تفرض العديد من

الأهداف إلى جانب تعظيم الربح، فهي تسمح للمسيرين والمدراء باستعمال موارد الشركة بالطريقة التي يرغبون فيها مما يؤدي إلى ارتفاع تكاليف الوكالة.[20]

ـ <u>المحور الثالث</u>: نموذج الإشارة إلى حوكمة الشركة

يضم هذا المحور النموذج الذي تم وضعه ومختلف الفرضيات المتعلقة به كما يعرض أهم النتائج المترتبة عنه ويفسر كيفية توفيق الشركات بين مسؤوليتها الاجتماعية وأهدافها الربحية.

1. <u>نموذج الإشارة:</u> يعود نموذج الإشارة إلى ميشال سبانس (Michael Spence) سنة 1973،[21] من خلال قيامه بوضع نموذج للإشارة في سوق العمل، حاول من خلاله تحديد التوازن في سوق العمل عند وجود إشارة إلى مستوى الإنتاجية عند العامل من خلال مستواه التعليمي. وقد توصل إلى أن إمكانية الإشارة في سوق ما تبرر وجود دالة للأسعار، وتسمح إمكانية الإشارة للأعوان الاقتصاديين بتجاوز مشكل الاختيار المعاكس عند عدم تماثل المعلومات. وأهم ما يمكن استخلاصه من نموذج سبانس أن الإشارة ترافقها تكلفة معينة، كما أن أي نموذج للإشارة يجب أن يحقق شرطا وهو الارتباط السلبي بين التكلفة الحدية للإشارة والنوعية. ينتمي النموذج الذي قدمه سبانس إلى عائلة كبيرة من نماذج الإشارة، كالنموذج الذي قدمه روس (Ross)، مستوى الديون كإشارة إلى نوعية الشركة، والنموذج الذي قدمه باتاشاريا (Battacharya) حول مستوى توزيعات الأرباح كإشارة إلى نوعية الشركة.[22]

2. <u>نموذج الإشارة إلى حوكمة الشركة المقترح في الدراسة</u>: في ما يلي سيتم الربط بين كل من الحوكمة والمسؤولية الاجتماعية للشركات من

أجل بناء نموذج للإشارة يفسر احترام الشركات لمسؤوليتها الاجتماعية في إطار خدمة أهدافها الربحية.

1.2. علاقة الحوكمة بقيمة الشركة وأدائها المالي: يمكن التمييز بين مجموعتين من الدراسات التي تناولت العلاقة بين حوكمة الشركة وقيمتها من جهة وأدائها المالي من جهة أخرى. في المجموعة الأولى ركزت الدراسات على حوكمة الشركات والعائدات على التمويل طويل الأجل، وأهمها دراسة قومبرز (Gompers, 2003)[23] ودراسة دروباتز (Drobetz, 2003).[24] في دراسة قومبرز، تم تحليل أثر 24 ميكانيزم للحوكمة على عائدات الأصول المالية لــ1500 مؤسسة أمريكية من سنة 1990 حتى سنة 1999. أما في دراسة دروباتز فقد تم تحليل أثر الحوكمة المالية على عائدات الأوراق المالية للفترة 1998−2002 في ألمانيا، من خلال استقصاء لــ 253 مؤسسة ألمانية من كافة القطاعات. وتوجد أيضا دراسة بلاك (Black, 2001)[25] لعينة من المؤسسات الروسية. وقد تم إيجاد علاقة ايجابية بين معايير الحوكمة وقيمة المؤسسة في مختلف هذه الدراسات، وهذه العلاقة تبدو أقوى في الدول التي بها معايير حوكمة أقل تطورا.

يوجد عدد قليل من الدراسات التي تناولت أثر معايير الحوكمة على الأداء المالي للشركة من خلال نسب الربحية، وأغلبها اعتمدت على دراسة علاقة خاصية واحدة لحوكمة الشركات على أداء الشركة ومن بين هذه الدراسات دراسة قومبرز 2003. وقد تم التوصل إلى وجود علاقة إيجابية. وارتفاع قيمة المؤسسة وحسن أدائها لا يعني بالضرورة حصولها على ثقة المستثمرين. فبعد إفلاس مجموعة إنرن (Enron) سنة 2001 تفطن أغلب المستثمرون إلى ذلك. فخلال التسعينيات، كانت أسعار الأصول المالية

لمجموعة إنرن ترتفع باستمرار، وفي بداية سنة 2000، بلغت أكثر من 70 دولار، وخلال سنة 2000 قفزت الأسعار إلى 90 دولار، لكن في نهاية سنة 2000 بدأت في الانخفاض إلى 80 دولار لتصل إلى اقل من واحد دولار أواخر سنة 2001 [26]. وأصبح المستثمرون يولون أهمية كبيرة إلى مستوى الحوكمة في الشركات التي يستثمرون فيها، غير أن غياب التقارير أو عدم دقتها يصعب على المستثمرين معرفة مستوى الحوكمة في الشركة.

لتكن شركة x، وليكنG مستوى الحوكمة فيها. يمكن أن يكون مستوى الحوكمة فيها جيد وليكن G_H، كما يمكن أن يكون مستوى الحوكمة فيها ضعيف وليكن G_Lكل شركة تعرف مستوى الحوكمة فيها، غير أن المستثمر الذي يرغب في شراء أصولها المالية لا يلحظ مستوى الحوكمة لديها، لتكن اعتقادات المستثمر حول مستوى الحوكمة في الشركة x هي:

$$P(G=G_L)=1-a \quad - \quad P(G=G_H)=a$$

حيث $P(G=G_H)=a$ هو احتمال أن يكون مستوى الحوكمة في الشركة x مرتفع، و$P(G=G_L)=1-a$ هو احتمال أن يكون مستوى الحوكمة في الشركة x ضعيف.

.2.2 <u>علاقة الحوكمة بالمسؤولية الاجتماعية للشركات</u>: عرف لورنزو ساكوني (Lorenzo sacconi) المسؤولية الاجتماعية للشركات على أنها نموذج موسع لحوكمتها، حيث يصبح للأطراف التي تدير الشركة (مقاولون، مدراء، مسيرون) مسؤولية تنجر عن الواجبات التي أوكلت إليهم من طرف المالكين بالإضافة إلى مسؤوليات مشابهة اتجاه كل أصحاب المصالح داخل الشركة.[27]

يرى ولسون(wilson) أن الحوكمة هي أحد السبعة قواعد الأساسية لقيادة الشركة، ومن خلال هذه القاعدة يجب الاهتمام بتسيير الشركة وحوكمتها على أنها مجموعة من أصحاب المصالح وليس فقط كأنها ملكية لمجموعة من المستثمرين. ويظهر هنا البعد الأخلاقي الذي يعد قلب نظرية أصحاب المصالح، فضلا عن هذا، تحترم كثير من الشركات مسؤولياتها الاجتماعية من أجل مبادئ ومعايير الحوكمة المرتبطة بها. كما يرى فاسين وروسم(Fassin & Rossem) أن هناك ارتباط بين المسؤولية الاجتماعية للشركات، الأخلاق والحوكمة مما يجعل حوكمة الشركات أحد دعائم المسؤولية الاجتماعية للشركات، ويخلق لدى المستثمر نظرة أبعد، من خلال اعتبار أن الشركات التي تحترم مسؤوليتها الاجتماعية تملك مستوى جيد من الحوكمة.

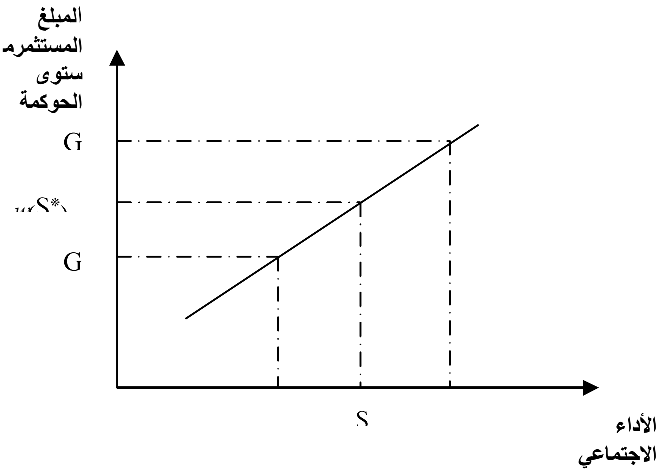
ليكنS هو الأداء الاجتماعي للشركة x والذي يمكن قياسه من خلال تقارير المسؤولية الاجتماعية للشركات أو التقارير التي تقدمها وكالات التنقيط عن الأداء الاجتماعي للشركات. ويمكن للأداء الاجتماعي أن يشير إلى مستوى الحوكمة في شركة ما لأن له دالة تكلفة من الشكل: C(S,G) مع الخصائص الموالية: ــ لا يمكن للشركات التي تملك مستوى حوكمة ضعيف القيام بأداء اجتماعي كبير لأنها ستتحمل جراء ذلك تكاليف كبيرة.

ــ الشركات التي تملك مستوى جيد للحوكمة بإمكانها القيام بأداء اجتماعي كبير لأن أغلب تكاليف المرتبطة بالأنشطة الاجتماعية تتحملها الشركة مسبقا من خلال ميكانزمات الحوكمة لديها، نتيجة العلاقة بين الحوكمة والمسؤولية الاجتماعية (سبق شرح ذلك). ينظر المستثمر إلى الأداء

الاجتماعي للشركة ويراجع اعتقاداته عن مستوى الحوكمة فيها والتي يعبر عنها بـــ:μ (G_L/S) و $\mu(G_H/S)$

بعد مراجعة المستثمر لاعتقاداته حول مستوى الحوكمة في الشركة يقرر حجم المبالغ التي يود استثمارها فيها والتي هي عبارة عن التوقع المعطى بالشكل: $W(S) = \mu(G_H/S).G_H + \mu(G_L/S).G_L$ حيث: $\mu(G/S)$ تعبر عن اعتقادات المستثمر حول مستوى الحوكمة في الشركة التي لها أداء اجتماعي S أن الحوكمة فيها من النوع G، والمنافسة بين المستثمرين حول المبالغ المستثمرة في مؤسسة ما يعبر عنها بالشكل الموالي:

الشكل رقم (2): المنافسة بين المستثمرين حول المبالغ المستثمرة في مؤسس



المصدر: بالاعتماد على التحليل السابق

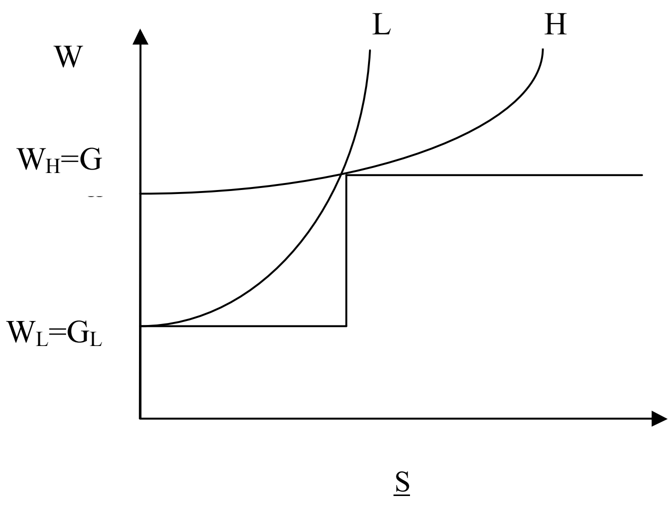
ليكن $\underline{S}$ هو النشاط الاجتماعي الذي يمكن لشركة ذات مستوى حوكمة منخفضة القيام به أي أن: $\mu_L(0,W_L) = \mu_L(\underline{S},W_H)$، حيث:

W_L:هو المبلغ المستثمر إذا كانتالشركة ذات مستوى حوكمة G_L

W_H:هو المبلغ المستثمر إذا كانتالشركة ذات مستوى حوكمة G_H

في هذه الحالة فإن الشركة التي لديها مستوى حوكمة منخفض ليس لديها حافز للقيام بنشاط اجتماعي أكبر من $\underline{S}$. والمستثمر سيستثمر مبلغا أقل من W_Hفي أي شركة تملك مستوى حوكمة أقل من G_H أي مبلغ (W_L). والشركة التي لديها مستوى حوكمة ضعيف G_L ليس في صالحها القيام بنشاطات اجتماعية أكبر من $\underline{S}$ لأنها ستتحمل تكاليف كبيرة. لذا وحتى تحصل الشركات التي لها مستوى حوكمة جيد G_H على التمويل اللازم من المستثمرين ستختار حتما أداء اجتماعيا أكبر من $\underline{S}$. والشكل الموالي يوضح ذلك.

الشكل رقم (3): مختلف الاختيارات المتاحة أمام المستثمر



المصدر: تم إعداد الشكل بالاعتماد على التحليل السابق.

إذ لاحظ المستثمر أن الأداء الاجتماعي للشركة أكبر من $S>\underline{S}$ سيقرر استثمار المبلغ W_H وإذا لاحظ أن الأداء الاجتماعي أقل من $S<\underline{S}$ سيقرر استثمار المبلغ W_L.

خلاصة

في إطار تنافسية الشركات للحصول على التمويل اللازم، تحاول كل شركة جذب العدد الكافي من المستثمرين، ويعمد المستثمرون في توظيف أموالهم إلى دراسة مجموعة من العوامل من بينها مستوى الحوكمة لدى الشركات، ولأن هذه الأخيرة لا يمكن ملاحظتها من طرف المستثمر ترسل الشركات إشارة له عن مستوى الحوكمة فيها مستخدمة في ذلك أدائها الاجتماعي كمحاولة للتوفيق بين مسؤوليتها الاجتماعية وأهدافها الربحية.

- **References** :

1.Milton Friedman, "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits", The New York Times Magazine, September 13, New York, 1970, p: 1-6.

2. Florence Bulenzi Mutyaba & Robert Kundju Atem, The dialogue of corporate governance and corporate social responsibility, Master's Thesis, karlstad bussines school, sweden, 2011, p:16.

3. Archie B.Carroll, "The pyramid of corporate social responsibility: Toward the moral management of organizational stakeholders", Business horizons.(4), 1991, pp: 39-48.

4- Mark Schwartz & Archie Carroll," Corporate Social Responsibility: Three domains approaches", Business Ethic Quarterly 13(4), 2003, pp: 503-530.

5- Elisabet Garriga & Domenec Mele, "Corporate Social Responsibility Theories: Mapping the Territory", Journal of Business Ethics 53, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2004, pp: 51–71.

6- Adrian Cadbury, "The Financial Aspects of Corporate Governance", Report of Committee on the Financial Aspects of Corporate Governance, Burgess Science Press, Great Britain, 1992, p:14.

7 - Andrei Shleifer & Robert W.Vishny, "A survey of Corporate Governance", the Journal of Finance.vol.LII, no 2, June 1997, p: 737.

8 - Martin Hilb, New Corporate Governance, Springer, New York, 2012, p: 7.

9 - Michael C.Jensen & William H.Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure", Journal of Financial Economics V. 3, No. 4, October 1976,pp: 309.

10 - Coriat & Weinsten, Les nouvelles théories de l'entreprise, librairie générale de France, France, 1995, p : 80.

11 - Milgrom & Roberts, Economie, Organisation et Management, France, 1997, pp : 376-377.

12 - Milgrom & Roberts, 1997, Op-Cit, pp: 378-379.

13 - Mark Mizruchi, "Berle and Means revisited: the governance and power of large U.S. corporations", working paper, University of Michigan, 2004, p: 3.

14- Stephen M. Bainbridge, The New Corporate Governance in Theory and Practice, Oxford University Press, New York, 2008, p: 5.

15 -Michael C.Jensen & William H.Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure", Journal of Financial Economics V. 3, No. 4, October 1976,pp: 305-360.

16- Andrei Shleifer & Robert W.Vishny, Op-Cit, 1997,p: 740.

17 - Bouba & Oliver Olga, L'économie de l'entreprise, Seuil, France, 2003, p: 38.

18 - Andrei Shleifer & Robert W.Vishny, Op-Cit, 1997, p: 741.

19 - Robert Wearing, Cases in Corporate Governance, SAGE Publications, London, 2005, pp: 9-15.

20 - Jensen, "Value maximisation, stakeholder theory, and the corporate objective function", European Financial Management, Vol. 7, No. 3, 2001, pp : 297–317.

21- Michael Spence, "Job Market Signaling", The Quarterly Journal of Economics, Vol. 87, No. 3, The MIT Press, 1973, pp: 355-374.

22 - Gliz Abdelkader, Cour de module : théorie financière de l'entreprise, Magister promotion 2010, Ecole Supérieure de Commerce –Alger.

23- Gompers & Ishii & Metrick, "Corporate governance and equity prices", The Quarterly Journal of Economics 118, 2003, pp: 107-155.

24 - Drobetz & Schillhofer & Zimmermann, "Corporate governance and expected stock returns: Evidence from Germany", Working Paper No. 02/03, Department of Finance, University Basel, Switzerland, 2003.

25 -Bernard Black, "Does corporate governance matter? a crude test using Russian data", University of Pennsylvania Law Review 149, 2001, pp: 2131-2150.

26- Robert Wearing, Op-Cit, 2005,p: 67.

27- Lorenzo Sacconi & Edward Freeman and others, Corporate Social Responsibility and Corporate Governance, Palgrave Macmillan, Great Britain, 2011, p: 161.

حوار الثّقافات في العلوم العربيّة من خلال "رحلة أبي الرّيحان البيرونيّ" (ت440هـ/ 1050م) _علم العَروض نموذجًا_

د. لعبيدي بوعبد الله
أستاذ محاضر(أ)
جامعة البليدة

لقد نقل لنا المؤرّخون أنّ الحياة الثقافيّة في أواخر القرن الرّابع وأوائل القرن الخامس الهجريّ قد تطوّرت تطوّرًا هائلاً؛ بحيث نبغ في هذه الفترة مجموعة ضخمة من العلماء في الكثير من العلوم، حيث احتلّ منهم الكثيرون مراكز الصّدارة، ومن بينهم العالم الجليل "أبو الرّيحان البيرونيّ" الذي نسب إليه "جورج سارتون" "George Sarton" ـ وهو أكبر مؤرّخ لتاريخ العلم في العصر الحديث ـ العصر الذي عاش فيه إليه، حيث سمّاه بـ "عصر البيرونيّ"[1].

ولقد شهد عصر "أبي الرّيحان البيرونيّ" نشاطًا ثقافيًّا متميّزًا، بفضل التّرجمة إلى اللّغات الأجنبيّة خاصّة من اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة إلى العربيّة، ونضج ملكات المسلمين في البحث والتّأليف، وتشجيع الخلفاء والسّلاطين في مشارق الأرض ومغاربها.

ويبدو أنّ الظّروف السّائدة المضطربة سياسيًّا، والتّنافس بين الدّويلات، كانت عاملاً مهمًّا في ازدهار الثّقافة، وانتشار العلم، نظرًا لتنافس الأقاليم، ومحاولة تقريب العلماء والتّفاخر بهم، وتحويل مراكز الثّقل الثّقافيّ من "بيت الحكمة" إلى مناطق أخرى من العالم الإسلاميّ.

ويظهر ذلك جليًّا عندما قضى "محمود بن سبكتكين[2] الغزنويّ"[3] على بلاطات خوارزم وبخارى وسجستان، واقتنص أدباءها ومفكّريها وضمّهم إلى بلاطه، وكان "أبو الرّيحان البيرونيّ" واحدًا منهم، فنضج البحث العلميّ، وتنوّع الباحثون، إذ كانت عطاياه كفيلة بدفعهم إلى الابتكار والإبداع، وقد ضمّ بلاطه نخبة من الأدباء والعلماء[4] أهمّهم "الفردوسيّ" شاعر الملحمة الأكبر و"البيرونيّ" و"الثّعالبيّ" و"البيهقيّ" و"البستيّ"[5].

ومن علماء هذا العصر أيضًا "النّيسابوريّ" و"الدّارقطنيّ" في الحديث، و"أبو عليّ الفارسيّ" و"ابن دريد" و"النّحّاس" و"ابن فارس" و"ابن جنّيّ" و"الزّجّاج" في اللّغة والنّحو، و"المتنبّي" و"ابن حجّاج" و"ابن طباطبا" و"أبي فراس" في الشّعر، و"ابن السّريج"، و"إبراهيم المروزيّ" في الفقه، و"ابن زولاق" و"المستجي" و"الشابشتي" و"الطّبريّ" في التّاريخ، و"الإصطخريّ" و"المقدسيّ" و"البكريّ" و"ابن الهيثم"، و"البوزجانيّ"[6] و"الخوارزميّ" و"الخازن"، و"القرطبيّ" و"عمر الخيّام" و"ابن سينا" في الرّياضيّات والفلك والطّبيعة والجغرافيا والطّبّ وسائر العلوم الأخرى، و"البلخيّ" و"الكعبيّ" و"الحسن الأشعريّ" في علم الكلام، و"ابن مقلة" في الخطّ، و"ابن نباتة" في الخطابة وغيرهم، كلّ أولئك أسهموا في تقدّم الحركة العلميّة وتنشيطها.

وفي هذه العصر هذّبت العلوم الدّينيّة وأكملت. وقام "الفارابيّ" بإيعاز من السّامانيّين بتصحيح التّراجم الفلسفيّة وأحكم عمله، وهذا ما قام به "ابن

رشد" بعد هذا العصر من شرح لمؤلّفات "أرسطو" وطرح ما فيها من غموض. كما قام "ابن سينا" بتنقيح الطّبّ اليونانيّ الذي كانت ثمرته كتابه "القانون"، وقام "ابن الهيثم" بتصحيحات في "علم الطّبيعة".

ولم يفت "البيرونيّ" أيضًا أن يصحّح "الهيئة" و"الجغرافيا"، ويدوِّن شؤون المجتمع الهنديّ الثّقافيّة... ويشرحها شرحًا علميًّا، لأوّل مرّة في تاريخ الثّقافة الهنديّة من خلال كتابه "تحقيق ما للهند" الذي نحاول الاستعانة به لنتلمّس بعضًا من مظاهر التّحاور الثّقافيّ والعلميّ فيه.

ـ أوّلاً: الحوار الثّقافيّ العربيّ الهنديّ من خلال كتاب تحقيق ما للهند"

قبل الحديث عن هذا الملمح الحضاريّ لا بدّ أن نشير بأنّ العنوان الكامل للكتاب هو "تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في الذِّهن أو مرذولة"، وهو خلاصة الرّحلة التي قام بها "البيرونيّ" إلى الهند، ولا شكّ في أنّ لهذه الرّحلة أهمّيّة كبيرة في دراسة الجانب الثّقافيّ والاجتماعيّ للهند[7].

و"البيرونيّ" بعد أن نهل العلوم من منابعها المختلفة من "خوارزم" قرّر أن يرحل إلى مناطق أخرى ليستمدّ المعارف من مشاهداته، ويرى ألوانًا من الحضارات، ويلتقي بالثّقافة المختلفة وجهًا لوجه، بعد أن التقى في متون الكتب صُوَرًا من حياة الشّعوب.

وللإشارة فإنّ رحلاته تختلف تمامًا عن رحلات من سبقه من الرّحالة، فقد كانت طليعة روّاد العرب تتألّف من تجّار يسيحون للتّجارة، وكان يعوز هؤلاء الاستعداد الضّروري للتّأمّل العلميّ، وإن لم تخل رحلاتهم التّجاريّة من طرائف مفيدة في بعض الأحيان. فالعديد من المؤرّخين والملاّحين والجغرافيّين والرّحالين والتّجّار من العرب والفرس أمثال "سليمان التّاجر

السّيرافيّ"[8] و"أبو دلف"[9] و"برزك بن شهريار" و"أبو الحسن المسعوديّ"[10] (ت346هـ/957م)، و"الإصطخريّ"[11] (ت340هـ/ 901م) و"المقدسيّ"[12] وآخرون قاموا بزيارات للهند، وتركوا التّفاصيل عن حياة الهند الاجتماعيّة وتجارتها واقتصادها وأديانها وآدابها وتقاليدها وحضارتها.

وأمام هذا الاهتمام التّاريخيّ بهذه البلاد، سواء من قبل التّجّار أو طالبي الحكمة، قبل الإسلام وبعده، وما كتبه الرّحالة المسلمون_ أمام كلّ هذا فقد اهتمّ السّياسيّون في الدّولة الإسلاميّة بضرورة فتحها، واستطلاع أسرارها، منذ أيّام "الوليد بن عبد الملك" الأمويّ إلى ما بعد "محمود ابن سبكتكين الغزنويّ" في مطلع القرن الخامس الهجريّ. ويبدو أنّ اختراق المجتمع الهنديّ من الجانب الفكريّ ومحاورة الهنود في عقائدهم وعاداتهم كانت من وسائل "محمود بن سبكتكين" مستفيدًا من تجارب الأقدمين، وقد ندب لهذه المَهَمّة شخصيّة "أبي الرّيحان البيرونيّ" (ت440هـ/ 1048م) الذي يعتبره القمّة في الفقه المقارن، فقد رافق "محمودًا" إلى الهند، فعرفها من الدّاخل، وعرف لغتها السّنسكريتيّة[13]، وعاد إلى الهنديّ يسأله، وإلى النّصّ يتفحّصه ما أمكن؛ وبهذا استحقّ لقب "رائد الدّراسات الهنديّة"، و"صاحب الفكر الموسوعيّ".

لقد درس "البيرونيّ" الخطّ الهنديّ والكتابة وقارن بين "السّنسكريتيّة" و"العربيّة" و"الفارسيّة"، ونقل المصطلحات الهنديّة إلى العربيّة بكلّ أمانة، وما قدّمه عن الهند ما يزال نافعًا في تاريخ الأديان ونظام المجتمع، على حدّ تعبير الهنود أنفسهم؛ لأنّ المعتقدات الدّينيّة في الهند هي أساس جميع النّظم الاجتماعيّة؛ فما في الهند من نظم اجتماعية ليس في الحقيقة إلاّ نظمًا دينيّة؛ لهذا بقي المجتمع الهنديّ بالنّسبة للمسلمين مجتمعًا صعب الاختراق وتفكيك رموزه المعقّدة.

ومع بروز نجم "البيرونيّ" في سماء العلم والمحاجّة وبقائه 40 سنة في "الهند" ــ على نحو ما ذكره بعض المؤرّخين[14]ــ زاد في عمر الدّولة الإسلاميّة في هذه القارّة، وأعطاها صورة مشرّفة عن التّسامح العقائديّ في منطقة لا تقبل إلاّ بالوثنيّة دينًا.

وعلى هذا الأساس اعتبر "البيرونيّ" أحسن سفير في العلاقات الثّقافيّة بين الهند والعالم الإسلاميّ، وهذا باعتراف المثقّفين الهنود أنفسهم؛ نظرًا لما يتميّز به من الدّقّة والاتّجاه نحو الموضوعيّة في المعرفة والكتابة والنّظر؛ فلقد اعتمد في دراسته للمجتمع الهنديّ على مناهج نستطيع تقريبها من المناهج الحديثة في ميدان الأنتروبوبوجيا والتّاريخ؛ ممّا يدلّ على روحه النّقديّة، دون تحيّز أو تعصّب بعيدًا عن الجدل، مع تقديم الوصف النّزيه، بكلّ التّفاصيل للثّقافات الهنديّة والحياة الاجتماعيّة، وقد اعتبره "إدوارد سخاو"[15] "Idward Sachau" ناشر كتابه "تحقيق ما للهند" الذي قال أنّه "أكبر عقليّة عرفها التّاريخ"، وكذلك "جورج سارتون" "George Sarton" الذي قال عنه أنّه "أحد العلماء العظام في الإسلام"! قد تجاوزت مصنّفاته 182 مؤلّفًا[16]، أشهرها كتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية" وكتاب "تحقيق ما للهند".

ــ ثانيًا: مضمون الكتاب

لقد دوّن "البيرونيّ" معلوماته حول الهند في كتابه "تحقيق ما للهند" في ثمانين بابًا، توجد فيها حقائق عن الدّيانة الهندوسيّة وفلسفتها وآدابها، مع ذكر جغرافيا الهند والهيئة، والعادات والتّقاليد والأعراف والقوانين، بالإضافة إلى فكرة تناسخ الأرواح، وفكرة الجزاء والعقاب، والجنة والنّار، والأصنام والعقائد الخالصة. كما ذكر علومًا هنديّة، بما فيها النّجوم والرّموز الكتابيّة والتّمائم والسّحر والشّعوذة، إلى جانب النّحو والعَروض[17].

وفي هذا الصّدد فإنّ "البيرونيّ" في مجال الفنون اللّغويّة والأدبيّة ــ وبخاصّة الشّعرــ يشير إلى أنّ للهنود علمًا يسمّى جَنْدُ [jandu]، « وهو وِزَان الشّعر المقابل لعلم العروض[18]». كما يشير إلى أنّ للشِّعر عند أهل الهند مكانة متميّزة بحيث «لا يستغنون عنه، فإنّ كُتُبَهم منظومة، وقصدهم فيها أن يسهل استظهارها، ولا يُرْجَع في العلوم إلى الكتاب إلاّ عن ضرورة؛ وذلك لأنّ النّفس توّاقة إلى كلّ ما له تناسب ونظام، ومشمئزّة ممّا لا نظام له، ومن أجل هذا ترى أكثر الهند يُهْتَرُون لمنظومهم، ويحرصون على قراءته وإن لم يعرفوا معناه، ويفرقعون أصابعهم فرحًا به واستجادة له، ولا يرغبون للمنثور وإن سهلت معرفته... وأوّل من استخرج هذه الصّناعة كان "بِنْكَلُ" [pinkalu] و"جَلْتُ" [jaltu]...[19]». ويبدو كذلك أنّ تعلّق الهنود بالشّعر نابع من رغبة أكيدة وولع شديد، حتّى إنّ جميع كتبهم المقدّسة التي ذكرها "البيرونيّ" كتبت شعرًا وربّما من هذا الأساس كان دافع دراسة هذه الأوزان وتاريخها عند "البيرونيّ" مهمّا جدًّا.

ويذكر "البيرونيّ" بأنّ هؤلاء يصوّرون في تعديد الحروف شبه ما صوّره "الخليل بن أحمد الفراهيديّ"[20] والعروضيّون منّا للسّاكن والمتحرّك[21]. كما أنّهم جعلوا بنية الوزن مكوّنة من "لَكُــ" [laku] وهو الخفيف والثّاني "كُرُ" [kuru] وهو الثّقيل، يقول "البيرونيّ": «لكنّ الأغلب على الظّنّ .. أنّ الأوّل متحرّك فقط، والثّاني مجموع متحرّك وساكن كالسّبب في عروضنا[22]». كما أنّ البيت في الشّعر الهنديّ يتألّف من وحدات تسمّى "الأرجل"، يقول: « وكما أنّ أبيات العربيّة تنقسم لنصفين بعروض وضرب، فإنّ أبيات أولئك تنقسم لقسمين يسمّى كلّ واحد منهما "رجلا"، وهكذا يسمّيها اليونانيّون "أرجلاً"[23]». ويضيف قائلاً:«وينقسم البيت لثلاث أرجل ولأربع وهو الأكثر[24]». وأمّا عن

بحورهم الشّعريّة فإنّ "البيرونيّ" ينقل لنا بأنّ «الهنود يحوز شعرهم وشعوبها وأقسامها أبحرًا كثيرة جدًّا[25]». ويبدو من كلام "البيرونيّ" أنّه يلمّح إلى وجود آثار العروض الهنديّ في فكر "الخليل بن أحمد"، مع أنّ هذا في الواقع لا ينقص من عبقريّة "الخليل بن أحمد الفراهيديّ" ــ رحمة الله عليه ــ شيئًا، ولا يحطّ من قدره. وهو رأي ربّما يكون قد اقتنع به بعض معاصريه، وهو في الحقيقة غير مستبعد؛ استنادًا إلى بعض الحقائق التّاريخيّة، نذكر منها:

1. إنّ "ابن النّديم" ذكر عدّة كتب هنديّة أدبيّة ترجمت إلى العربيّة منذ عصر مبكّر، مثل كتاب "أدب الهند والصّين" و"السّندباد الصّغير" وكتاب "السّندباد الكبير"، وكتاب "منطق الهند".[26]

2. إنّ الاحتكاك بين الهنود والعرب في هذا المجال لم يكن مقتصرًا على الجانب التّجاريّ أو العسكريّ فحسب، بل تعدّى ذلك إلى الاحتكاك العلميّ والمعرفيّ بمختلف أنماطه، حيث أتيح لكثير من العلماء ــ و"البيرونيّ" واحد منهم ــ أن يتعرّفوا إلى الثّروة الفكريّة للهند، من آداب وفلسفة ومعرفة، واطّلعوا على كتبهم في الحكمة ومختلف العلوم.

ولقد اعترف القدامى والمحدثون بتقدّم الهند في هذه العلوم منذ القديم، من أمثال "أبي عثمان الجاحظ" (ت255هـ/ 868م)، الذي يقول في "البيان والتّبيين": «اشتهرت الهند بالحساب وعلوم النّجوم وأسرار الطبّ والنّحو والتّصاوير الكثيرة العجيبة[27]». وعلى هذا الأساس ترجمت المؤلّفات الهنديّة وغيرها إلى العربيّة، ولقد أشار "الجاحظ" إلى ذلك في كتابه "الحيوان" بقوله: «وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حِكَم اليونان، وحوِّلت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنًا، وبعضها ما انتقص شيئًا[28]».

كما أوردت بعض الرّوايات أن شاعرًا هنديًّا زار بلاط "يحيى بن خالد البرمكيّ"[29] وزير "المأمون"[30] وأنشد قصيدة في مدحه تعني إحدى أبياتها: «إنّه كلّما نتحدّث عن أسخياء العالم فلا بدّ أن نذكر اسمك أيضًا[31]». ولا شكّ في أنّ هذا الاحتكاك العلميّ والأدبيّ قد يؤدِّي بطريقة أو بأخرى إلى التّلاقح الثّقافيّ الذي لا يخلو في جميع صوره من التّأثير والتّأثّر!

3. ثمّ إنّ "الخليل بن أحمد" في "كتاب العين" نجده قد قسّم الحروف الهجائيّة إلى مجموعات صوتيّة، بدأها بالحروف الحلقيّة، وختمها بالحروف الشّفويّة. وهذا التّرتيب موافق من بعض الوجوه ترتيب حروف الهجاء في "السّنسكريتيّة" حسب "البيرونيّ"[32]. وإلى هذا الرّأي ذهب "جرجي زيدان"[33].

إنّ ما أورده "أبو الرّيحان البيرونيّ" في كتابه "تحقيق ما للهند" فيما يتعلّق بالعلوم بصورة عامّة وبعلم العَروض بخاصّة، الذي نقل لنا فيه جانبًا من التّلاقح بين "العَروض الخليليّ" و"عَروض الشّعر الهنديّ" أو ما يسمّى عندهم بـــ "جَنْدُ [jandu]"، وغيرها من القضايا التي تنمّ عن حوار ثقافيّ وتعايش علميّ راق، قد كشف لنا عن المدى الذي بلغه هذا الحوار بين العرب وغيرهم عمومًا، والهند على وجه الخصوص في مجال العلوم والآداب واللّغات. كما أنّه من شأنه أن يكشف لنا عن الدّور الذي أدّته التّراكمات المعرفيّة المتنوعّة في تشييد الحضارة الإنسانيّة الشّاملة[34]، والمحافظة على الكيانات الثّقافيّة[35]، وإزاحة جميع العوائق الفاصلة التي قد تعرقل سيرورات العلوم التي تنفع البشريّة. دون أن نغفل القول بأنّ "البيرونيّ" كان مجسّدًا من الطّراز الأوّل لحوار الحضارات والثّقافات، فقد نقل لنا بكلّ أمانة وصدق ثقافة الهند، ورصد كلّ شؤون حياتها الاجتماعيّة والفكريّة والثّقافيّة والاقتصاديّة والدّينيّة والعمرانيّة والرّياضيّة، على اعتبار أنّ مصطلح "الحضارة" و"الثّقافة"

شاملان لكلّ مظاهر الحياة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الحوار بهذا المعنى عمل من أجل فهم أعمق ومتطوّر لهويّة كلّ ثقافة، قصد إبعاد سوء الفهم المولّد للكراهيّة والعداوة، التي يكون مصدرها في كثير من الأحيان الجهل بالآخر.

ــ الهوامش:

1. مجلّة المؤرّخ العربيّ: تعداد العراق، ط3، العدد4، 1980: ص297.

2. "سبكتكين" هو مؤسّس "الدّولة الغزنويّة" سنة 366هــ، بعد موت سيّده "أبي إسحاق إبراهيم ابن البتكين" الذي كان "سبكتكين" مملوكًا عنده، حين كان قائدًا عامًّا على "خراسان" في عهد "السّامانيّين". وعندما توفّي "عبد الملك الأوّل ابن نوح" (343-350هــ) انتقل "البتكين" ومعه "سبستكين" إلى "غزنة" وأعلن ملكه عليها. ولمّا توفّي "البتكين" ظلّ "سبستكين" مخلصًا لأبي إسحاق إبراهيم الذي عاجلته المنيّة، وآنذاك اتّفق جيشه على تولية "سبستكين" عام 366هــ، وأكّدوا له طاعتهم وانصياعهم فأحسن السّياسة والسّيرة فيهم، وبدأ يفتح المناطق معتبرًا نفسه جنديًّا كباقي الجنود، حتّى وافته المنيّة في شعبان سنة 387هــ، بعد عشرين سنة من الحكم ليخلفه ابنه "محمود". ينظر: تاريخ أبي نصرالعتبيّ، ط القاهرة، 1386هــ: 1/ 55-57، وقد نقل عنه "ابن الأثير" في: الكامل في التّاريخ، مراجعة وتصحيح: يوسف دقاق، ط3، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1418هــ/ 1998م: ج7، و"ابن كثير في: البداية والنّهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1414هــ/ 1994م: ج1، وقد نقل عن "العتبيّ" حرفيًّا. وكتاب نظام الملك الطّوسيّ: سير الملوك أو سياسة نامة، تر: يوسف بكار، دار المناهل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1428هــ/ 2007م.

3. تنظر ترجمته وأخباره في: لسان الدّين ابن الخطيب (ت776هــ): إعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تقديم وتحقيق: لعبيدي بوعبد الله، دار الأمل للدّراسات والنّشر، الجزائر، 1431هــ/ 2011م: 321/3 وما بعدها. واسم "غزنة" الصّحيح عند العلماء _كما يرى ذلك ياقوت الحمويّ_ هو "غزنين"، وعند العامّة: "غزنة"، كانت مدينة عظيمة، وولاية واسعة في طرف "خراسان"، وحدًّا بينها وبين "الهند"، ظلّت مقام بني السّلطان "محمود الغزنويّ" إلى أن انقرضوا. ينظر: المنجد في اللّغة والأعلام، ط35، دار المشرق، بيروت 1416هــ/ 1996م: ص506.

4. سيرة السّلطان جلال الدّين منكيرتي: 51، 204-208، نقلا عن كتاب: الزّمخشريّ: أحمد محمّد الحونيّ، ط1، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1966: ص16.

5. آدم متز: الحضارة الإسلاميّة في القرن الرّابع الهجريّ، تر: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، مصر، 1419هـ/ 1999م: 319.

6. هو محمّد بن يحيى أبو الوفاء البوزجانيّ: من كبار الرّياضيّين في القرن 4هـ، وهو أستاذ "أبي نصر بن عراق"، انتقل من "نيسابور" إلى العراق سنة 348هـ، وقام بالتّدريس، وصنّف كتبًا كثيرة في العلوم العدديّة والحسابيّة، وله كتاب "المجسطي"، وفسّر كتاب "ديو فنطوس" في الجبر والمقابلة. توفّي عام 388هـ. ينظر ابن العبريّ: تاريخ مختصر الدّول، ط بيروت، د. ت: ص 181.

7. صلاح مصطفى الفوّال: الموسوعة الإسلاميّة للعلوم الاجتماعيّة: 166.

8. زكي محمّد حسن: الرّحّالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرّائد العربيّ، بيروت، د ت: ص23. وما بعدها.

9. تنظر ترجمته وأخباره في: أبو منصور الثّعالبيّ (350-429هـ): يتيمة الدّهر، مطبعة الصّاوي، القاهرة، 1353هـ/ 1934م: 3/ 321. خير الدّين بن محمود الزّركليّ (1310-1396هـ): الأعلام، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1412هـ/ 1992م: 2/ 341. أحمد رمضان أحمد: الرّحلة والرّحّالة المسلمون: ص80.

10. زكيّ حسن: الرّحّالة المسلمون في العصور الوسطى: ص36.

11. ترجمته في: أحمد رمضان أحمد: الرّحلة والرّحّالة المسلمون: ص80.

12. أبو عبد الله محمّد بن أحمد المقدسيّ: أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم، دار صادر، بيروت، د ت: 08-09.

13. اللّغة "السّنسكريتيّة" " Sanskrite": هي لغة الهند القديمة، و"السّنسكريتيّة" تعني: "اللّغة المهذّبة" أو "التّامّة"، وهي الآن في "الهند" لغة الصّفوة والخاصّة منهم والعلماء، أمّا عامّة الشّعب فيتكلّمون لغة "البركريت""Barkrit"، والثّابت أنّ "البيرونيّ" تكلّم اللّغتين (السّنسكريتيّة والسّريانيّة) في إجادة، بل وألّف بعض كتبه بهما. ينظر: صلاح مصطفى الفوال: الموسوعة الإسلاميّة للعلوم الاجتماعيّة: ص 168.

14. يذكر "قدري حافظ طوقان" في كتابه "تراث العرب العلميّ"، مكتبة مصر، 1956م أنّه مكث 40 سنة في "الهند"، وعلى ما يبدو فقد بنى هذا على بيان "البيهقيّ" و"الشّهرزوريّ"، حيث قالا بأنّ "البيرونيّ" جال في "الهند" حوالي 40 سنة.

15. هو "كارل إدوارد سخاو" (1261هـ/ 1845م_ 1349هـ/ 1930م) مستشرق ألمانيّ، تعلّم العربيّة في بلاده، وعيّن سنة 1869م أستاذًا للّغات السّامية في جامعة "فينا"، وفي سنة 1876م، أستاذًا للّغات الشّرقيّة في "برلين"، ساح في "الشّام" و"العراق"، ونشر كتابًا بالألمانيّة عن رحلاته، وأنشأ المدرسة الشّرقيّة ببرلين. وممّا نشره بالعربيّة: "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، "تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في الذّهن أو مرذولة"، كلاهما للبيرونيّ، وأربعة مجلدات من "طبقات ابن سعد"، وأكمله غيره، و"المعرّب من الكلام الأعجميّ للجواليقيّ".

16. من أهمّ مؤلّفات "البيرونيّ": "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، "تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في الذّهن أو مرذولة"، "مقالة استخراج الأوتار في الدّائرة بخواصّ الخطّ المنحني فيها"، "الجماهر في معرفة الجواهر"، "الرّسائل المتفرّقة في الهيئة"، "الصّيدنة في الطّبّ"، "القانون المسعوديّ في الهيئة والنّجوم"، "كتاب في استيعاب الوجوه الممكنة في صناعة الاصطرلاب". "رسالة في فهرست كتب محمّد بن زكريّا الرّازي". "مقالة في النّسب التي بين الفلزات والجواهر في الحجم"، "غرّة الزّيجات"، "ترجمة كتاب بانتجل في الخلاص من الارتباك". "حكاية الآلة المسمّاة السّدس الفخريّ". "كتاب في إفراد المقال في أمر الظّلال"، "تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن"، "تمهيد المستقرّ في تحقيق معنى الممرّ"، "التّفهيم لأوائل صناعة التّنجيم". ينظر:

:D.j Boilot : L'œuvre d'al-Beronie, Essai bibliographique de l'institut Dominican d'études orientales, Le Caire, 1955 : ،63 ،46 ،45 ،38 ،15 169 ،168 ،158 ،104 ،98 ،95 ،73 ،64.

17. شفيق أحمد خان النّدوي: "كما يراها أبو الرّيحان البيرونيّ"، ضمن مجلة "ثقافة الهند"، المجلّد 59، العدد: 1-2، السّنة: 1428هـ/ 2008م: ص 309. وينظر أيضًا: عليّ أحمد الشّحات: أبو الرّيحان البيرونيّ: ص85.

19.18. أبو الرّيحان محمّد بن أحمد البيرونيّ (362-440هـ): تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في الذّهن أو مرذولة، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ/ 1983م: 96.

20. هو أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيديّ الأزديّ، ولد سنة 100هـ. من أئمّة اللّغة والأدب، واضع علم العَروض، تتلمذ عليه "سيبويه" (ت180هـ). ولد بالبصرة وتوفّي بها سنة 170هـ. تنظر ترجمته وأخباره في: أبو الفرج محمّد بن إسحاق النّديم (ت438هـ): الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/ 1978م: 43/1. أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبيّ (673-748هـ): سير أعلام النّبلاء: 137/6. أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير(701-774هـ): البداية والنّهاية، ط9، مكتبة المعارف، بيروت: 1414هـ/ 1994م: 111/10، 163. مصطفى بن عبد الله، حاجّي خليفة (1017-1067هـ): كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1412هـ/ 1992م: 537، 538، 1136، 1438، 1441، 1442، 1467. عمر رضا كحالة: معجم المؤلّفين، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، د ت: 112/4. الأعلام: 314/2.

21. تحقيق ما للهند: ص96.

22. نفس المصدر: ص97.

25.24.23. المصدر نفسه: ص 100.

26. الفهرست، تحت عنوان: أسماء كتب الهند في الخرافات والأسمار: ص438.

27. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (150-255هـ): البيان والتّبيين، تح: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة، مصر، د ت: 2/ 166.

28. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (150-255هـ): الحيوان، تح: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة، مصر، د ت: 2/ 34.

29. هو أبو الفضل يحي بن خالد بن برمك. سيّد "بني برمك". ولد سنة 120هـ، وهو مؤدِّب "هارون الرّشيد" ومعلّمه ومربّيه. وفاته سنة 190هـ. أخباره كثيرة. ينظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغداديّ، الخطيب (392-463هـ): تاريخ مدينة السّلام، وأخبار محدّثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها: 128/14. أبو العبّاس أحمد بن

محمّد، ابن خلّكان (608-681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تح: إحسان عباس، دار الثّقافة، بيروت: 243/2. البداية والنّهاية: 204/10. كشف الظّنون: 1594. الأعلام: 144/8.

30. هو أبو العبّاس عبد الله بن هارون الرّشيد بن محمّد المهديّ بن أبي جعفر المنصور، ولد سنة 170هـ، سابع الخلفاء من بني العبّاس في العراق. نفذ أمره من "إفريقية" إلى أقصى "خراسان" وما وراء النّهر والسّند. وَلِيَ الخلافة بعد خلع أخيه "الأمين" (سنة 198هـ). فتمّم ما بدأ به جدّه المنصور من ترجمة كتب العلم والفلسفة. وأخباره كثيرة، توفّي سنة 218هـ. تنظر ترجمته وأخباره في: أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ (224-310هـ): تاريخ الطّبريّ (تاريخ الأمم والملوك)، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1408هـ/ 1988م: 650/4-656، 42/5-71، 122-148، 161-206. أبو حاتم محمّد بن حبّان بن أحمد التّميميّ البستيّ (ت 354هـ): الثّقات، تح: السّيّد شرف الدّين أحمد، ط1، دار الفكر، دمشق، 1395هـ/ 1975م: 328/2. تاريخ بغداد: 183/10. أبو عبد الله شهاب الدّين ياقوت بن عبد الله الحمويّ (574-626هـ): معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، د ت: 28/4، 44/5. سير أعلام النّبلاء: 364/9-390. أبو الفضل أحمد بن عليّ، ابن حجر العسقلانيّ (773-852هـ): نزهة الألباب في الألقاب، تح: عبد العزيز بن محمّد بن صالح السّديديّ، ط1، مكتبة الرّشيد، الرّياض، 1409هـ/ 1989م: 147/2. كشف الظّنون: 34/1، 905. الأعلام: 142/4.

31. شيث محمّد إسماعيل الأعظمي: "الجوانب الدّينيّة والاجتماعيّة للعلاقات الهنديّة والعربيّة"، تر: فرحانة صدّيقي، ضمن مجلّة "ثقافة الهند"، المجلّد 52، فيفري، السّنة: 1421هـ/ 2001م: ص505.

32. تحقيق ما للهند: ص95_106.

33. جرجي زيدان: تاريخ آداب اللّغة العربيّة، دار الهلال، القاهرة، مصر، د ت: ص122.

34. شايف عكاشة: الصّراع الحضاريّ في العالم الإسلاميّ (مدخل تحليليّ في فلسفة الحضارة عند مالك ابن نبي)، ط2، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، الجزائر، 1408هـ/ 1988م: ص73 وما بعدها.

35. غالب كجك: قلق الغرب، قراءة نقديّة لنظريّة صدام الحضارات، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1425هـ/ 2005م: ص51.

ضمانات المتهم في مواجهة حرية القاضي الجزائي في الاقتناع

أ. دريسي جمال
جامعة الجزائر 1

مقدمة:

يستمد عنوان البحث فكرته من المبادئ المقررة في قانون الإجراءات الجزائية، فمن النظرة الأولى للعنوان يتضح جليا أنه يتضمن محورين أساسين أولهما ضمانات المتهم المتمثلة في الحقوق والحريات الفردية التي تكفلها له القوانين وثانيها يتمثل في ضمانات المتهم في تجاه حرية الاقتناع المعترف بها للقاضي الجزائي.

إن البحث في مسألة الإثبات من المواضيع البالغة الأهمية خصوصا في الميدان الجزائي كونه يرتبط بالجهد المبذول من قبل المحقق فالغرض منه هو التدليل على وقوع الجريمة وتحديد مسؤولية مرتكبها، وهو إقامة الدليل الذي يبنى عليه الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي إما بقيام الجريمة ونسبتها إلى شخص معين بصفته فاعلا أو شريكا فيها أو بنفيها. فمن لحظة وقوع الجريمة ووصول خبر وقوعها إلى علم الجهات المختصة بالبحث والتحقيق يتم رصد وتجميع أدلة الدعوى العمومية بدءا بمرحلة البحث والتحري ثم مرحلة التحقيق الابتدائي وصولا إلى مرحلة المحاكمة، وفي هذه المرحلة

يستظهر القاضي الجزائي الحقيقة بكل الوسائل المتاحة في الإثبات، وهذا يعني أن القاضي حر في أن يستعين بكافة طرق الإثبات الموصلة إلى الحقيقة عملا بمبدأ حرية الاقتناع، فلا يكون دوره منحصرا فقط على الأدلة المقدمة من قبل الخصوم بل له أن يتحرى بنفسه وان يأمر بأي إجراء يراه مناسبا لإظهار الحقيقة.

فإذا كان القاضي الجزائي حرا في الاقتناع وله أن يستمد اقتناعه من أي دليل يطمئن إليه صوت ضميره دون أن يكون اقتناعه بالدليل ناجما عما يمليه عليه المشرع للكشف عن الحقيقة أو يملي عليه الدليل حجية معين، إلا أن حرية الاقتناع المعترف بها للقاضي الجزائي قد لا تجعل المتهم يستفيد كثيرا من الضمانات، فمع الاعتراف له بها فليس هناك أدنى شك في أن يفسر القاضي الجزائي الدليل المتحصل في غير فائدة المتهم خاصة إذا لم يوجد هناك سبب آخر لسلكه وكان مركز المتهم في الدعوى يستدعي منه تقديم أدلة تدحض التهم الموجهة إليه، لذلك يحرص المشرع دائما عندما الاعتراف بحق ما للمتهم أن يقرر ضمانات تكفل حقوقه وحرياته تلزم القاضي الذي يتمتع بحرية التقدير إتباعها وهذا ما يحقق عدالة المحاكمة.

ـ <u>دوافع اختيار الموضوع</u>: دفعني إلى اختيار الموضوع الأسباب التالية: – ضرورة مراعاة الضمانات الكفيلة لتحقيق عدالة المحاكمة.

– اليقين القضائي كضمان وضع لحماية الحرية الفردية للمتهم.

– ضرورة تقيد القاضي بطرق الإثبات القانونية وتطبيق الأعذار القانونية المعفية من العقوبة التي وضعت كضمان لعدم التعسف في الاستدلال وإعمال مبدأ الاقتناع المطلق.

ـ **<u>الإشكالية المطروحة</u>:** ما هي الضوابط والقيود التي على القاضي الالتزام بها لكفالة الحقوق والحريات الفردية للمتهم؟ وما هي الضمانات التي أقرها القانون للمتهم تجاه حرية القاضي الجزائي في الاقتناع؟

ـ <u>المبحث الأول</u>: حرية القاضي الجزائي في تقدير قيمة الأدلة

بادئ ذي بدء لابد من الإشارة إلى أن الإثبات الجنائي يحكمه مبدآن أساسيان وهما: مبدأ الإثبات الحر ومبدأ القناعة الوجدانية للقاضي الجزائي، حيث خوّل القانون للقاضي سلطة تقديرية واسعة فيما عرض عليه من أدلة فهو بذلك يعد بحق سيد التقدير والموازنة، إذ يمكنه تقرير مصير الدعوى والفعل المرتكب من المتهم ويحكم بناء على اقتناعه بالإدانة أو البراءة بغض النظر عن المرحلة التي يكون قد تم الحصول فيها على الدليل سواء كانت في مرحلة البحث والتحري أو في مرحلة التحقيق الابتدائي أو في مرحلة المحاكمة.

إن المصدر الذي يستمد منه القاضي الجزائي هذه هي القانون الذي اعترف له بحرية تكوين قناعته، فهي ليست إيحائية أو مفروضة عليه من شخص آخر أو أن الدليل يوجب عليه توجيه قناعته إلى اتجاه معين، بل ترتكز هذه السلطة في ذاتية القاضي فهو الذي يملك سلطة الموازنة والتقدير.

ـ <u>المطلب الأول</u>: الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي كمبدأ

لقد لقي نظام الاقتناع الشخصي أول تعبير قانوني له بموجب نص المادة 342 من تقنين التحقيقات الجنائية الفرنسي القديم، وذلك من خلال العبارات التي تقرأ على مسمع المحلفين عند المداولات حول اتهام شخص ما، إلا أن هذه التعليمة الموجهة للمحلفين حذفت بمقتضى القانون الصادر بفرنسا بتاريخ 25 نوفمبر 1941 على أساس أنها عديمة الفائدة وغير ملائمة، ومع

ذلك أبقى المشرع الفرنسي على نظام الاقتناع الشخصي، كما استقر القضاء الفرنسي على تأكيد هذا المبدأ حتى من بعد صدور هذا القانون، أما في الوقت الحاضر احتفظ المشرع الفرنسي بأحكام المادة 342 (ق.ا.ج) مع صياغتها صياغة جديدة بموجب نص المادة 353 (ق.ا.ج)، وتطبق هذه القاعدة أمام الجهات القضائية الجنائية التي كرست بالمادتين 427 و536 (ق.ا.ج)، تضمنت المادة 427 التي تنطبق أمام محكمة الجنح " ما لم يرد نص مخالف يمكن إثبات الجرائم بكافة الطرق ويحكم القاضي بناء على اقتناعه الشخصي"، أما المادة 536 التي تنطبق أمام محكمة المخالفات فإنها تحيل إلى تطبيق المادة 427 (ق.ا.ج). فمنذ منتصف القرن 18 عشر بدأ الفقهاء والفلاسفة يهاجمون نظام الأدلة القانونية، وكان أول من قام بذلك بيكاريا وفيلان جيري، يقول بيكاريا في مؤلفه الشهير الجرائم والعقوبات "إن فكرة اليقين الذاتي المطلوبة في المواد الجزائية لا يمكن أن تتقيد بقواعد إثبات محددة سلفا تسلبها حقيقة مضمونها، وأنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بالجزم واليقين إذا انحصر القاضي في دائرة مغلقة من الأدلة التي يحددها القانون"، وتأكيدا لهذا المعنى العام يقول فيلان جيري " الذي ينبغي أن يبنى عليه الحكم وهو اليقين الذاتي" موضحا أن هذا اليقين لا يمكن أن يكون إلا في داخل ضمير القاضي، وكان من نتيجة ذلك بدأ عشية الثورة الفرنسية المناداة بنظام الاقتناع الشخصي للقاضي، حيث وافقت الجمعية التأسيسية الفرنسية على مشروع قانون يقضي بالأخذ بنظام المحلفين وشفوية المرافعة وعلانية الجلسة وحرية الاقتناع، كما نوقشت نظم الإثبات واستقر الأمر على الأخذ بنظام الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي، وتردّد هذا في قانون التحقيقات الجنائية الفرنسية الصادر سنة 1808 تضمن في إحدى مواده (م 342).

وبالرجوع إلى القواعد العامة المقررة في الإجراءات الجزائية الجزائري نجد أن المشرع كرس مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي وهو ما تضمنته صراحة المادة 212 ف1 بقولها "يجوز إثبات الجرائم بأي طريقة من طرق الإثبات ما عدا الأحوال التي ينص فيها القانون على غير ذلك، وللقاضي أن يصدر حكمه تبعا لاقتناعه الخاص".

إن المتدبر في المادة 212 (ق.ا.ج) يلاحظ أن المشرع الجزائري قد كرس مبدأ حرية الإثبات ولجأ إلى النص على مبدأ آخر وهو خضوع الدليل في جميع الأحوال إلى الاقتناع القضائي مبدئيا، وهو نفس المبدأ المكرس بصريح المادة 307 (ق.ا.ج).

إذن يتضح جليا من النصوص السالف ذكرها أن هذا المبدأ العام يقتضي بالضرورة أن يكون الدليل مقنع حتى يقبل في الإثبات، ويكون كذلك متى أعطي للقاضي حرية واسعة في تقديره طبقا لمبدأ خضوع الاعتراف إلى القناعة الشخصية للقاضي الجزائي.

ــ <u>أولا</u>: طرق بناء القناعة الشخصية للقاضي عند تقديره للأدلة

الاقتناع هو الجزم واليقين وهي أشياء بعيدة عن هيمنة القانون وسيطرته وهي كالفكرة الحرة المستقلة عن أي سلطة خارجية، لا يمكن فرضها بناء على أسباب قانونية، إنما هي موكولة إلى ضمير القاضي، فهذا يعني أن المشرع لم يتدخل بكيفية معينة لممارسة هذه القناعة وترجمتها على أرض الواقع، إذ لم يرسم للقاضي كيف يفكر وكيف يشكل معادلاته الذهنية في مجال تقدير الأدلة ليصل من خلالها إلى الحقيقة ولهذا فان الجهد الاستنباطي الذي يبذله القاضي من خلال نشاطه العقلي المكوّن لقناعته

ينصرف إلى فرز الحقيقة عن الدليل وبمعنى آخر أن يقوم باستخلاص الحقيقة من الدليل محل تقديره.

ـ <u>ثانيا</u>: مجال تطبيق القاضي مبدأ الاقتناع عند تقديره لقيمة الأدلة

إن مبدأ الاقتناع ينطبق أمام كل الجهات القضائية المختصة بنظرها في الدعوى العمومية، فهو يتعلق بوجود الأدلة الكافية من عدم وجودها أثناء التحقيق كما ينطبق على تقييم وسائل الإثبات من طرف قضاة الحكم، بل ويمتد إلى مرحلة التحريات. فالقاضي عند نظره في الدعوى لم يلزمه المشرع بتكوين قناعته بما كان مردّه إلى التحقيق دون التحريات، بل أطلق له العنان في الاستعانة بكل وسائل الإثبات المتاحة من أي مرحلة من مراحل الدعوى العمومية وقد خول القانون للقاضي الجزائي سلطة أوسع نطاقا من غيره وأكثر شمولية، باعتبار أنها جهة مراجعة كاملة وشاملة لكل ما أتخذ من إجراءات وما تحصل من أدلة في المراحل السابقة للتحقيق وأساس ذلك كله هو أن مرحلة المحاكمة هي مرحلة مصيرية، ومن ثم أعطي صاحبها ما لم يعطى لغيره من صلاحيات وسلطات والمطلع على ذلك المواد 68 و69 و286 من قانون الإجراءات الجزائية التي أعطت سلطات واسعة للمخاطبين بها (وكيل الجمهورية، قاضي التحقيق، رئيس المحكمة).

ـ <u>المطلب الثاني</u>: مظاهر حرية القاضي في الاقتناع بالأدلة

لما كانت القاعدة المقررة في قانون الإجراءات الجزائية هي حرية القاضي الكاملة في تكوين قناعته واستخلاص ما يلزم لإظهار الحقيقة منها، أي امتلاكه كامل الحرية في الاعتماد على أي دليل يرتاح إليه ضميره وكان أقرب إلى الحقيقة ومطابقا للواقع.

إن تحديد سلطة المحكمة في تقدير قيمة دليل ما نقصد به العناصر الثلاث التي يستظهر من خلالها القاضي اقتناعه الشخصي والمستمدة من ذلك الدليل المتمثلة في سلطة القاضي في تقدير الدليل من حيث ذاتيته ومن حيث مصدره.

1. <u>سلطة القاضي في تقدير الدليل من حيث ذاتيته</u>: تبرز هذه السلطة في:

أ. <u>حرية القاضي في استبعاد الدليل</u>: للقاضي الجزائي وهو يمارس سلطته في تقدير الأدلة كامل الحرية في أن يطرحها إذا لم يطمئن إليها، وعدم اطمئنان القاضي بقيمة هذا الدليل راجع إما لضعف دلالته على الحقيقة وعدم تعزيزه بأدلة أخرى أو أن هناك أدلة أخرى تدحضه أو أنه منتج في الإثبات ولكن لدى القاضي الأدلة الكافية في تكوين قناعته.

ب. <u>حرية القاضي في الأخذ بالدليل</u>: للقاضي الجزائي وهو يمارس سلطته التقديرية أن يأخذ بالدليل الذي يرتاح إليه ضميره ومتى اطمئن إليه عملا بمبدأ حرية الاقتناع، ويمكن استنتاج حالات اقتناع القاضي وأخذه بالدليل: 1. القوة التدليلية للدليل ومطابقته للحقيقة والواقع.

2. توفر أدلة أخرى إلى جانب الدليل الذي تقدم به الخصم.

3. عدم وجود أدلة تدحض أدلة الخصم.

ج. <u>حرية القاضي في تجزئة الدليل</u>: لما كانت الأدلة في المواد المدنية تحكمها قاعدة عدم القابلية للتجزئة، ولما كانت الأدلة في المواد الجزائية اقناعية، فيكون للقاضي الحرية المطلقة في تكوين قناعته وتقدير الأدلة والأخذ بما يطمئن إليها وطرح ما عداها، فانه أضحى للقاضي حرية تجزئة الدليل فيأخذ بالجزء الذي يطمئن إليه ويطرح ما عداه إذا لم يقتنع به،

وهذا المبدأ لا يمكن تطبيقه إلا عندما ينصب على وقائع الجريمة، أما إذا انصب على التهمة المسندة إلى المتهم فهنا لا يقبل التجزئة، لأن التهم لا تتجزأ كونها تتعلق بالوصف القانوني للوقائع

2. سلطة القاضي في تقدير قيمة الأدلة من حيث مصدرها: لا مراء أن قيمة الأدلة تختلف باختلاف المرحلة والجهة التي صدرت أمامها، ذلك أن الدعوى العمومية تمر بعدة مراحل أولها مرحلة البحث والتحري وآخرها مرحلة التحقيق النهائي:

ــ **ففي مرحلة البحث والتحري:** فرغم كونها مرحلة تمهيدية تلي وقوع الجريمة وتسبق نشوء الخصومة الجنائية فهي تساعد على تهيئة أدلة الدعوى وتسهيل مهمة الكشف عن الحقيقة. ويقصد بالدليل بأنه تلك الواقعة التي يستمد منها القاضي البرهان على إثبات اقتناعه بالحكم الذي ينتهي إليه. فالقاعدة تعتبر المحاضر المتضمنة الأعمال التي قام بها ضباط الشرطة القضائية مجرد محاضر استدلالية وهو ما تـــأكده المادة 215 من (ق.ا.ج) صراحة، حيث تقرر القاعدة العامة بالنسبة للمحاضر المحررة في مرحلة البحث والتحري بقولها " لا تعتبر المحاضر والتقارير المثبتة للجنايات والجنح إلا مجرد استدلالات ما لم ينص القانون على خلاف ذلك"، هذا يعني أن الأدلة التي تضمنتها مثل هذه المحاضر تخضع لحرية القاضي في تكوين عقيدته ولا تخرج عن كونها دليلا في الدعوى شأنها شأن سائر الأدلة وقد يكون الدليل الذي تضمنته مصدرا لاقتناع المحكمة من منطلق مبدأ حرية القاضي الجزائي في تكوين قناعته الوجدانية.

ــ كما أن محاضر النيابة العامة وما تحويه من أدلة وسائر الإجراءات هي عناصر إثبات تخضع في كل الأحوال لتقدير المحكمة حسب

ما جاء في المادة212 (ق.ا.ج) تطبق هذه القاعدة إذا كان المحضر الذي حررته النيابة محضرا غير قضائيا كما هو الحال عند ممارستها لمهام البحث والتحري والاتهام أو كان المحضر قضائي كما هو الحال عند ممارستها مهام التحقيق في الجرائم المتلبس بها.

ــ **أما في مرحلة التحقيق الابتدائي:** القاعدة العامة تقضي بأن محاضر التحقيق الابتدائي المحررة من قبل قاضي التحقيق وما تحويه من أدلة هي عناصر إثبات تخضع في كل الأحوال لتقدير المحكمة عملا بأحكام المادة 212 (ق.ا.ج)، وهي محاضر تحمل الجدل والمناقشة كسائر الأدلة الأخرى وللمحكمة أن تعتمد على تلك المحاضر أو تطرحها.

ــ **في مرحلة المحاكمة:** فإن المحاضر المحررة بجلسة المحكمة تضفي حجية ولا تقبل إثبات عكس ما تضمنته من أدلة إلا بالطعن بتزوير حقيقتها، فقد اعتبرت المحكمة العليا أن محاضر المرافعات وثيقة أساسية للدلالة على صحة القيام بالإجراءات واستقر قضاة المحكمة العليا على أن محاضر المحاكم هي أوراق رسمية وبهذه الصفة فإنها تكون حجة لما تضمنته من أدلة إلى أن يطعن فيها بالتزوير لأنها تصدر في وقت لا يمكن أن يجهل صاحبها نتائجها.

ــ <u>المبحث الثاني</u>: ضمانات المتهم تجاه حرية القاضي في الاقتناع بالأدلة

من أبرز المسائل التي تقف حدا على سلطة القاضي الجزائي المطلقة هي ضرورة مراعاة حقوق المتهم وحرياته الفردية وهذا من شأنه أن يمنع تعسف القاضي بالتوسع في استخدام حقه في الاقتناع.

ـ المطلب الأول: ضمانات المتهم المرتبطة بالاقتناع واليقين القضائي

إن حرية القاضي في تكوين اقتناعه بالأدلة المطروحة أمامه لا يجب أن يفهم منها أنها حرية مطلقة أو غير مضبوطة بقواعد، بل هذه الحرية تخضع لضوابط من شأنها صيانة الحقوق والحريات الفردية المعترف بها للمتهم وعدم تعريضها مع ما يتنافى والمبادئ والقيم المحاكمة العادلة.

يعتمد القاضي في قضائه وتقديره للأدلة على صوت ضميره ويلبي نداء إحساسه وشعوره ولا يتقيد في ذلك سوى بضمانات المحاكمة العادلة، فحرية المحكمة لا تعني التعسف ولا تبنى على الفوضى في التقدير، بل يمارسها القاضي في إطار المشروعية وتحت مظلة القانون ولا تكون خارجة أو مخالفة لأحكامه، ولضمان ذلك تتولى المحكمة وضع ضوابط التسبيب ومراقبة احترامها. كما أن قرينة البراءة تلزم المحكمة على ألا تقتنع بالإدانة إلا إذا وصلت إلى حد اليقين والجزم بعيدة عن الاحتمال والترجيح، ويقصد بالدليل اليقيني في الحكم هو الذي يجسد حقيقة الواقعة أمام المحكمة يقينا لا يتخلله شك في حقيقته، فتقتنع بحدوث الواقعة كما دل عليها الدليل. وبناء على ما سبق فان السلطة التقديرية للقاضي الجزائي في تقدير قيمة الدليل على الرغم من إطلاقها فهي ليست تحكمية أو تعسفية، بل تخضع لقيود تحد من مبدأ الاقتناع المطلق وتأتي كضمان للمتهم من سلطة القاضي التقديرية المطلقة نذكر أهمها في ما يلي:

1. **<u>بناء الاقتناع على دليل صحيح متحصل عليه من إجراءات صحيحة</u>:** يجب أن يراعي عند الحصول على الدليل الإجراءات المشروعة

والصحيحة وهذا تطبيق لقاعة الاستناد التي تقتضي أن يكون الدليل المثبت للاتهام مستمد من إجراءات صحيحة.

وعليه لا يمكن للقاضي بناء اقتناعه على دليل متحصل خلافا للضمانات المقررة في للمتهم، ولقد نص المشرع الجزائري صراحة في المادة 160 (ق.ا.ج) ما يؤكد هذا المعنى حيث جاء فيها " تسحب من ملف التحقيق أوراق الإجراءات التي أبطلت، وتودع لدى قلم كتابة المجلس القضائي، ويحضر الرجوع إليها لاستنباط عناصر أو اتهامات ضد الخصوم في المرافعات وإلا تعرضوا لجزاء تأديبي بالنسبة للقضاة ومحاكمة تأديبية للمحامين المدافعين أمام مجلسهم التأديبي"، فهذه المادة جاءت كضمان للمتهم وهو أن يستمد القاضي اقتناعه من أدلة صحيحة وموجودة فلا يخول له حق تقدير مرتبط بوقائع وأدلة مغلوطة.

2. <u>بناء الاقتناع على دليل طرح بالجلسة للمناقشة</u>: من القيود التي ترد على حرية القاضي في تكوين قناعته الوجدانية هو أن يكون الدليل قد طرح في جلسة المحاكمة، وأن يكون قد عرض لمناقشة الخصوم واستناد القاضي إلى دليل لم يطرح للمناقشة موجب البطلان فمناقشة المتهم ومجابهته بالدليل يأتي كضمان لعدم إدانته بناء على دليل لم يناقش حضوريا فتكون الغاية من هذه المناقشة هو التأكد من صحة الدليل، فمتى ثار أي شك للقاضي في الدليل الذي من شأنه أن يدين المتهم الماثل أمامه فان هذا الشك يفسر بما يحقق مصلحة المتهم وهذا طبقا للمبدأ والأصل العام أن كل أفعال الأفراد وتصرفاته مباحة لذا تبقى ذمتهم بريئة حتى يطرأ عليها ما يغير هذه البراءة بأدلة إثبات قطعية غير ظنية.

3. **استظهار اليقين القضائي وتعليل الحكم**: من بين الضمانات المقدمة للمتهم تجاه حرية القاضي في تكوين قناعته هو ضرورة استظهار هذه القناعة، فلا يعني إعطاء الحرية للقاضي الجزائي في تقدير قيمة الدليل أنه حر في الأخذ بالدليل متى أراد وأن يستبعده كما شاء أو حسب ما تمليه عليه عواطفه وميولاته وانطباعاته، هذا ما يستفاد بصريح نص المادة 307 (ق.ا.ج). لقد وضع المشرع العديد من الضوابط التي توجب على القاضي العمل بها لاستظهار اقتناعه وهي:

ــ من أهم ضمانات موضوعية الاقتناع تتمثل في الخصائص العامة التي تتميز بها إجراءات المحاكمة باعتبارها مرحلة التحقيق النهائي التي تباشر من قبل قاضي الحكم أثناء جلسة المحاكمة قبل تقديم النيابة العامة التماساتها النهائية وقبل مرافعات الخصوم (م 353 ق.ا.ج) والتي تقدم خلاله كل عناصر الإثبات، كما أن هذه المرحلة تتميز بطابعها الاتهامي التنقيبي، الأمر الذي يبرز الطابع المختلط لإجراءات التحقيق النهائي، وهذا من شأنه أن يكفل حقوقا أكثر للمتهم مقارنة مع المراحل السابقة للتحقيق، حيث أن هذه المرحلة يكون للمتهم حظوظا أكثر للدفاع عن نفسه ويكون في مأمن من الادعاءات التي نسبت إليه، كما تكون الإجراءات شفوية أمام محكمة الجنايات (م.300 ق.ا.ج) وأمام محكمة الجنح والمخالفات (م353 و339 ق.ا.ج) كما تتميز إجراءاتها بالعلانية والحضورية التي تعد من أهم الضمانات الممنوحة للمتهم ، حيث يتم مناقشته بالأدلة المنسوبة إليه وذلك حضوريا فيمكنه هذا من مراجعة أو استبعاد وتقديم الإيضاحات اللازمة لدرء مزاعم الخصم الآخر وتعد هذه الضمانات قيدا على حرية القاضي في الأخذ بالدليل بكل حرية وهو ما جاء بصريح نص المادة 212 ف 2 ق.ا.ج " لا يسوغ للقاضي أن يبني

قناعته إلا على الأدلة المقدمة له في معرض المرافعات والتي حصلت المناقشة فيها حضوريا"، وقد استقر قضاة المحكمة العليا في العديد من قراراتها على تأكيد المعنى حيث ألزمت قضاة الموضوع أن يبينوا في قرارهم أدلة الإثبات التي أدت إلى اقتناعهم، وأن تكون هذه الأدلة قد وقعت مناقشتها حضوريا أمامهم طبقا للمادة 212 من ق.ا.ج.

وإذا كان القاضي الجزائي حرا في الاقتناع بأي دليل إلا أن حريته مقيدة بضرورة تسبيب حكمه، ويقصد من تسبيب الحكم الأسانيد التي يقوم عليها منطوقه من ناحيته القانونية والموضوعية، ويتعلق التسبيب ببيان الأدلة التي استقى منها القاضي اقتناعه وسرد مضمونها وبيان الواقعة الإجرامية وظروفها والنص القانوني المطبق عليها، فقد نصت المادة 379 (ق.ا.ج) على "كل حكم يجب أن ينص على هوية الأطراف وحضورهم أو غيابهم في يوم النطق بالحكم، ويجب أن يشتمل على أسباب ومنطوق وتكون الأسباب أساس الحكم" ويقصد بالأسباب الحجج الواقعية والقانونية التي يبنى عليها الحكم.

إن تسبيب الحكم مطلب إنساني يتمثل فيضمان حقوق المتهم تجاه سلطة القاضي التقديرية المتهم، إذ لابد أن يعرف لأي سبب أدين وصدر في حقه حكم قضائي، كما أن استيعاب الأسباب من طرف المتهم المدان كما أن تسبيب الحكم هو عمل عقلاني يسمح للقاضي بتفحص وسائل الإثبات بكل تمعن، كما أن صياغة الحكم بكل حيثياته يتولى القاضي البحث عن السياق المنطقي الذي اتخذه من خلال قراره بالإدانة أو البراءة.

وعليه نلاحظ أن تسبيب الحكم يتم خلاله حصر كل عناصر الإثبات وذلك بإقامة الدليل على صحته، وهذا القيد الذي يرد على مبدأ حرية الاقتناع

الشخصي للقاضي الجزائي من شأنه أن يدلل به على صحة الأسانيد التي على أساسها تم الحكم على المتهم، بحيث لا يشوبها خطأ في الاستدلال أو تعارض في الأسباب وعدم تسبيب الحكم مرده نقض القرار.

ـ المطلب الثاني: ضمانات المتهم المقيدة لحرية القاضي في الاقتناع المرتبطة بالإثبات وتطبيق الأعذار القانونية

تتمثل هذه الضمانات في استثناءا الواردة على القواعد العامة المقررة في الإجراءات التي تقضي بحرية الإثبات في المسائل الجنائية وخضوع أدلة الإثبات لمبدأ القناعة الوجدانية للقاضي الجزائي، فان هذان المبدآن لا يأخذان على الإطلاق، إذ ترد عليها استثناءات قانونية، إذ تم إعمال نظام الأدلة القانونية أو ما يعرف بنظام الإثبات المقيد كاستثناء على نظام الإثبات الحر، ومن بين هذه الاستثناءات ما يرد مباشرة على حرية الإثبات وتتعلق أساسا بطرق الإثبات القانونية التي فرضها المشرع في بعض الجرائم، ومنها ما يرد على مبدأ الاقتناع ويتعلق الأمر بالطرق المقررة لإثبات المسائل ذات الطابع غير الجزائي المرتبطة بالمسائل ذات الطبيعة الجزائية بالإضافة إلى الإعفاءات القانونية، فهذه المسائل تقف قيدا على الحرية المطلقة للقاضي الجزائي عند تقدير قيمة الأدلة ووضعت كضمان للمتهم في عدم مواجهته بدليل لم يقرره القانون في إثبات مثل هذه المسائل، لهذا يكون القاضي الجزائي ملزم بإعمال النص القانوني وتطبيق إرادة المشرع فيها

1. تقيد القاضي الجزائي بالأدلة المثبتة لبعض الجرائم كضمان للمتهم: يترتب على مبدأ حرية القاضي في الاقتناع أن القاضي لا يتقيد بدليل معين عند نظره في الدعوى الرامية إلى المطالبة بتوقيع العقاب على الفاعل في الجريمة، هذا ما يسمح له باختيار الدليل الذي يراه مناسبا لإظهار الحقيقة،

غير أن هناك استثناءات قانونية يقرر فيها القانون طريقة معينة في إثبات بعض الجرائم والتي من شأنها أن تقيد الحرية المعترف بها للقاضي في تقدير الدليل والأخذ بما يرتاح إليه وجدانه أو استبعاده إذا لم يطمئن إليه، وينطبق الأمر هنا على جريمة الزنا حيث حدد المشرع الدليل الذي يقبل لإثبات مثل هذه الجريمة بصريح نص المادة 341 من قانون العقوبات جاء فيها " الدليل الذي يقبل عن ارتكاب الجريمة المعاقب عليها بالمادة 339 من قانون العقوبات يقوم إما على محضر قضائي يحرره رجال الضبط القضائي عن حالة التلبس أو بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة من المتهم وإما بإقرار قضائي". لقد حدد المشرع الطرق الثلاث التي تقبل لإثبات جريمة الزنا في المادة 341 ق.ع أما عداها من الوسائل لا يصح بها الإثبات وهي:

أ. **<u>محاضر الضبطية القضائية</u>:**

1. <u>شروط صحة المحاضر المثبت لجريمة الزنا</u>: نصت المادة 214 (ق.ا.ج) " لا يكون للمحضر أو التقرير قوة الإثبات إلا إذا كان صحيحا في الشكل ويكون قد حرره واضعه أثناء مباشرة أعمال وظيفته وأورد فيه عن موضوع داخل في نطاق اختصاصه مما قد رآه أو سمعه أو عاينه بنفسه".

2. <u>الشروط الشكلية العامة الواجب توافرها في المحاضر</u>: بالرجوع إلى نص المادة 214 (ق.ا.ج) نلاحظ أنها لم تتطرق إلى تحديد الشروط الشكلية اللازمة لصحة محاضر الضبط القضائي، فمن المعمول به أن هذه الشروط لازمة لصحة المحضر ولابد أن تحترم فيه الأشكال القانونية لإضفاء حجية عليها، وتتمثل هذه الشروط عموما في:

- إمضاء صاحب المحضر أي محرره.
- أن تراعى الدقة والوضوح والنظافة في المحضر.

ـ تحديد ساعة وتاريخ تحرير المحضر.

ـ تحديد هوية محرر المحضر ووظيفته.

ـ تحرير المحضر بخط واضح دون شطب أو تحريف أو حشو.

ـ ترقيم عدد صفحات المحضر والتوقيع على كل نسخة منه.

3. **الشروط الموضوعية الواجب توافرها في المحضر**: تتمثل هذه الشروط حسب نص المادة 214 (ق.ا.ج) في:

-أن يكون المحضر قد حرره واضعه أثناء مباشرة أعمال وظيفته.

-أن يتضمن المحضر موضوع داخل في نطاق اختصاص محرره.

-أن يتضمن المحضر البيانات والمعلومات المتعلقة بالجريمة.

وعليه إذا توافر المحضر على هذه الشروط يضحي حجية مع ما تضمنه من وقائع متعلقة بجريمة الزنا، وعدم احترام هذه الشروط يفقد المحضر قيمته القانونية ويصبح كغيره من المحررات التي تخضع لسلطة تقدير القاضي المطلقة.

ب. قيام حالة من حالات التلبس بالزنا: يقصد بالتلبس هي تلك الحالة المعاصرة أو المقاربة بين لحظة ارتكاب الجريمة ولحظة اكتشافها أي تطابق وتقارب لحظتي ارتكاب الجريمة واكتشافها بالمشاهدة مثلا، لأن وضوح واقعة التلبس من شأنها أن تنفي مظنّة التعسف والخطأ من جانب ضابط الشرطة القضائية فتجعل من الإجراءات التي يقوم بها أقرب إلى الصحة والمشروعية وتؤدي إلى الثقة. فقد أضافت المادة 341 (ق.ع) شرطا آخر لإضفاء حجية على المحضر المحرر من قبل رجال الضبط القضائي عن جريمة الزنا وهو أن تتوفر حالة من حالات التلبس المنصوص عليها بالمادة 41 (ق.ا.ج) التي وردت على سبيل الحصر وهي:

ـــ مشاهدة الجريمة حال ارتكابها.

ـــ مشاهدة الجريمة عقب ارتكابها.

ـــ متابعة المشتبه فيه بالصياح من طرف العامة.

ـــ ضبط أداة الجريمة أو محلها مع المشتبه فيه.

ـــ وجود آثار وعلامات تفيد ارتكاب المشتبه فيه للجريمة.

ـــ اكتشاف الجريمة في مسكن وتبليغ صاحب المنزل عنها عقب وقوعها.

لابد من أن يتضمن محضر الضبطية القضائية على هذه الشروط المثبت لجريمة التلبس بالزنا، حينئذ يضحي حجة وتكون له قوة ثبوتية تقيد حرية القاضي في الاقتناع ولا يكون له استبعاد محضر الضبطية المتضمن الواقعة المتلبس بها ويأخذ بأقوال المتهم .

2. <u>الإقرار الوارد في رسائل ومستندات الصادرة عن المتهم</u>: خلافا للقواعد العامة في الإجراءات التي تعتبر التقارير والمستندات والرسائل مجرد استدلال تخضع لتقدير القاضي وفقا لمبدأ الاقتناع الشخصي حيث يسمح له الأخذ بها مع ما ورد فيها متى ثبت صحت ما تضمنته أو استبعادها، فان المشرع وضع استثناءا لهذه القاعدة بصريح نص المادة 341 (ق.ع) فتكتسي هذه الرسائل والمستندات قوة قانونية وحجية تلزم القاضي الأخذ بها بشروط

ـــ أن تكون الرسائل والمستندات صادرة عن المتهم: فالعبرة هنا بلزوم صفة الشخص الذي صدرت عنه هذه المستندات، فلا اعتبار لها إذا كانت صادرة من غير المتهم.

ـــ أن تتضمن تلك الرسائل والمستندات اعترافا بجريمة الزنا: وبالتالي لا عبرة بالاعتراف إذا تضمنت هذه المستندات والرسائل ما ينفي قيام

المتهم بالجريمة أو إنكاره لها لأنه في هذه الحالة لا يكون للقاضي حرية الاقتناع بقيام جريمة الزنا في حق المتهم.

3. **<u>ثبوت جريمة الزنا بإقرار قضائي</u>:** وهو اعتراف المتهم بصحة استناد فعل الزنا إليه دون اعتراض أو إنكار أمام المحكمة، خلاصة القول لما سبق أن المادة 341 (ق.ع) بينت الطرق الثلاثة لإثبات جريمة الزنا يكون مصدرها القانون بمعنى أن القانون هو الذي يتطلبها لإدانة المتهم متى ثبتت بإحدى هذه الطرق، فالإقرار الوارد في جريمة الزنا بذاته يعد مصدرا للاقتناع القضائي يغني عن البحث في غيرها من وسائل الإثبات، وعلى القاضي أن يتقيد بها إعمالا لإرادة المشرع التي تحل محل إرادته، وهذا القيد وضع كضمان للمتهم في عدم التعرض إليه بدليل من الأدلة ما لم يستند إلى مصدره القانوني المحدد لطرق إثبات بعض الجرائم.

أكدت المحكمة العليا المبدأ المقرر في المادة 341 (ق.ع) بقولها "من المقرر قانونا أن الدليل الذي يقبل عن ارتكاب جريمة الزنا المعاقب عليها بالمادة 339 (ق.ع) يقوم إما بمحضر قضائي يحرره رجال الضبط القضائي عن حالة التلبس وإما بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة عن المتهم وإما بإقرار قضائي، ومن ثم فان القضاء بما يخالف المبدأ يعد مخالفة للقانون، ولما كان الثابت في قضية الحال أن القرار المطعون فيه لا يحتوي على ما يفيد تقديم إحدى الطرق الثلاث المنصوص عليها في القانون إثباتا لتهمة الزنا، ومن ثم فان قضاة الموضوع بإدانتهم للطاعنين لارتكاب جريمة الزنا خالفوا القانون". وفي قرار آخر لها ذهبت إلى القول "من المقرر قانونا أن من بين أدلة إثبات جريمة الزنا الإقرار القضائي، ومن ثم فان الاعتراف أمام قاضي من قضاة النيابة يعتبر إقرار قضائيا يلزم صاحبه، ولما كان الثابت في قضية

الحال أن قضاة الاستئناف أدانوا الطاعن تأسيسا على اعترافه بالمشاركة في الزنا أثناء تحقيق الشرطة وأمام وكيل الجمهورية عند استجوابه في محضر التلبس بالجريمة فإنهم بقضائهم هذا قد التزموا صحيح القانون، وكان لذلك النعي على قرارهم المطعون ضده بانعدام الأساس القانوني في غير محله، ويستوجب رفضه لعدم تأسيسه".

ــ ثانيا: تقيد القاضي الجزائي بطرق الإثبات المقررة في المسائل المدنية كضمان للمتهم

إن الفرد يهمه عقاب المجرم بقدر ما يهمه أيضا التعويض عما لحقته من ضرر مادي كان أو أدبي، لهذا أجاز القانون للمضرور من الجريمة حق اللجوء إلى القضاء الجنائي للمطالبة بالتعويض عما لحقه من جراء الجريمة، وذلك برفع دعوى مدنية بالتبعية للدعوى العمومية. ويقصد بقاعدة تبعية الدعوى المدنية للدعوى العمومية هي تبعيتها من حيث الإجراءات إذ أنها تخضع لقانون الإجراءات الجزائية، وكذا تبعيتها من حيث المصير حيث يفصل القاضي الجزائي في الدعويين معا بحكم واحد. إن تبعية الدعوى المدنية للدعوى العمومية لا يفقدها طبيعتها الخاصة إذ الأصل أن الاختصاص في الدعوى المدنية يرجع إلى القاضي المدني والاستثناء هو إمكانية إقامتها أمام القاضي الجزائي متى توفرت على شرط التبعية وهي:

ــ أن تكون الدعوى العمومية قد رفعت أمام القضاء الجنائي، أما إذا كانت الدعوى العمومية لا تزال في مرحلة البحث والتحري وإجراءات التحقيق أو كانت قد انقضت لسبب من أسباب الانقضاء المحددة في قانون الإجراءات الجزائية (م6 ق.ا.ج)، فلا يمكن إقامة الدعوى المدنية أمام القاضي الجنائي.

– أن يكون القضاء الجنائي مختص بنظره في الدعوى العمومية وأن تكون هذه الأخيرة مقبولة أمامه، فإذا رفعت الدعوى العمومية بإجراءات غير صحيحة تكون الدعوى المدنية مرفوضة حتى ولو رفعت وفقا لإجراءات صحيحة.

– أن يكون موضوع الدعوى المدنية التبعية هو التعويض عن الضرر الناتج عن الجريمة.

وعليه فالقاضي الجنائي عند نظره في الدعوى المدنية التبعية يكون مقيدا بحيث يرجع إلى أصل الدعوى المدنية ويتقيد بطرق الإثبات المقررة لها، وأساس هذا القيد هو ارتباط قواعد الإثبات بطبيعة الموضوع التي ترد عليه لا بنوع القضاء الذي يفصل في الدعوى فإذا نص المشرع على إتباع طريقة معينة في إثبات المسائل المدنية يلتزم القاضي الجزائي بهذا القيد، ولا يمكنه إعمال مبدأ حرية الإثبات في المسائل المدنية.

ويلاحظ أن الفقه والقضاء المصري قد اتفق على أن مسائل الإثبات المدنية ليست من النظام العام، لذلك يجوز الاتفاق على خلافها صراحة أو ضمنيا، كما أن التقيد بقواعد الإثبات المدنية محله أن تكون الواقعة المدنية عنصرا لازما لقيام الجريمة كإثبات عقد الأمانة بالكتابة، أما الواقعة المادية البحتة فيجوز إثباتها بطرق الإثبات المختلفة، ولا يكون هناك محل للتقيد بقواعد الإثبات المقررة في القانون المدني إذا كانت الواقعة المدنية لا تعتبر عنصرا من عناصر الجريمة بل مجرد قرينة استدلت بها المحكمة على ثبوت حق المدعي المدني. ومن بين المسائل التي تقيد حرية القاضي في الاقتناع والتي تأتي كضمان للمتهم الماثل أمامه المتمثلة في ضرورة أن تكون الوقائع المدنية متصلة بالدعوى العمومية فلا يمكن أن يستعمل القاضي حريته في

الاقتناع على واقعة ليس لها طابع جزائي ولا ترتبط بها فمثلا القاعدة العامة المقررة في القانون المدني تقضي بأن الإقرار المدني يتميز بخاصية عدم قابليته للتجزئة وهذا بنص صريح في المادة (242 ق.م) هذا يعني أن الإقرار المدني ملزم للقاضي، أما في المسائل الجزائية فان الاعتراف غير ملزم للقاضي كأصل، ويخضع في ذلك لسلطته التقديرية شأنه في ذلك شأن جميع عناصر الإثبات عملا بأحكام المادة 213 من قانون الإجراءات الجزائية ففي الجرائم التي يتوقف قيامها على توفر عنصر مدني، يتعين حينها إثبات هذا العنصر وفقا لقواعد الإثبات المدنية، في هذه الحالة لا نكون بصدد استثناء للقاعدة المدنية، بل نكون بصدد إقرار مدني لازم لقيام الجريمة وليس اعترافا بالجريمة، فيجب حينها التمييز بين الإقرار الذي يثبت عقد الأمانة وبين فعل الاختلاس والتبذيذ، فالأول لا يجوز تجزئته طبقا لقواعد الإثبات المدنية، أما واقعة الاختلاس والتبديد المكونة لجريمة خيانة الأمانة ففي هذه الحالة تطبق القواعد المتعلقة بالاعتراف الجزائي من حيث إمكانية تجزئته والأخذ به أو استبعاده، وبالتالي فان إقرار المتهم بعقد الأمانة يضمن له عدم استخدام القاضي لحريته في الاقتناع فيدينه بناء على هذا الإقرار.

ـ ثالثا: تقيد القاضي الجزائي بالدليل المعفي من العقوبة كضمان للمتهم

لا يتمتع القاضي الجزائي بنفس السلطة في تقدير قيمة الأدلة، فهناك حالات يلزم فيها القاضي بإتباع نص القانون، وتتمثل في الحالات التي يرتبط فيها الاعتراف بعذر يعفي صاحبه من العقوبة أو يخفف منها، وفي هذه الحالات لا يملك القاضي سلطة استبعاد الاعتراف عملا بمبدأ حرية القاضي في تكوين اقتناعه، بل يكون ملزما بالأخذ به متى توافرت شروط العذر

الواردة في القانون. لقد أشارت إلى هذه الأعذار القانونية المادة 52 (ق.ع)، وهي حالات وردت على سبيل الحصر في القانون، أما غيرها فهي ظروف معفية أو مخففة للعقوبة تخضع لسلطة القاضي التقديرية، على عكس الأعذار القانونية التي تعتبر بمثابة نظام يمحو المسؤولية القانونية عن الجاني رغم ثبوت إذنابه، من بينها عذر المبلغ مثاله ما نصت عليه المادة 92 من قانون العقوبات "يستفيد من العذر المعفي من العقوبة المقررة كل من يبلغ السلطات الإدارية أو القضائية عن جناية أو جنحة ضد أمن الدولة قبل البدء في تنفيذها أو الشروع فيها وكذا عذر التوبة ومن هذا القبيل ما نصت عليه المادة 182 (ق.ع)، حيث أعفت من العقوبة من يقدم دليلا على براءة شخص محبوس وتقدم من تلقاء نفسه أمام السلطات القضائية أو الضبطية القضائية للإدلاء باعترافه بأنه المرتكب للجريمة وان كان متأخرا في الإدلاء بها.

وفقا للترتيب السابق يلزم القاضي العمل بالنص الذي يعفي المتهم من العقوبة فلا مناص من إعمال سلطته التقديرية باستبعاد إحدى الطرق التي حددها له القانون في الإثبات، ذلك أن القانون لا يؤسس على الحيلة والخداع، فعندما يقرر وضعا معين على القاضي التقيد به فيكون ذلك الدليل مصدرا لاقتناع القاضي وضمانا للمتهم في عدم مفاجأته بدليل لم يتم الحصول عليه وفقا لما قرره القانون.

الهوامش :

1. أحمد شوقي الشلقاني، مبادئ الإجراءات الجزائية في التشريع الجزائري،الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دون سنة الطبع، ص .433

2. طواهري إسماعيل، النظرية العامة للإثبات في القانون الجنائي الجزائري، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، 1993/1994 ص.3

3. E. Raoul Declerco, Eléments de Procédure Pénale, Exorait du Répertoire Pratique du Droit Belge complément, Tome IX 2004 ,Edition Bruylant , Bruxelles, Texte mise à Jour le 15 mai 2006 ,P 848

4. Colinne RENAULT-BRAHINSKY, procédure pénale, 7éme édition, MEMENTOS, 2005 et début 2006, p108

- jack Borricaud et Anne marie Simon, droit pénal et procédure pénale, 2éme édition, Dalloz, 2000,p 2062

5. محمد مروان، تقييم أدلة الإثبات الجنائي ومدى حرية القاضي الجنائي في الاقتناع الشخصي، مجلة الحوليات، العدد الأول، سنة 1995/1996 ص 17 و18 .

6. Beccaria, Des délits et Des Peines, 2éme Edition, Paris 1980

المشار إليه في مؤلف الدكتور العربي شحط عبد القادر والأستاذ نبيل صقر، الاثبات في المواد الجزائية في ضوء الفقه والاجتهاد القضائي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 2006، ص 22

7. Filangieric, la Science de la Législation, Paris, Cuchet. 1784. T.I, p 207.

المشار إليه في مؤلف الدكتور العربي شحط عبد القادر والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص 23

8. سويدان مفيدة سعيد، نظرية الاقتناع الذاتي للقاضي الجنائي، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، القاهرة، سنة 1985 ص 141.

9. أحمد فلاح العبادي مراد، اعتراف المتهم وأثره في الإثبات، دراسة مقارنة، دون ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع عمان سنة 2005، ص 108.

10. د. العربي ع. القادر شحط وأ/ نبيل صقر، مرجع سابق، ص .34

11. محمد مروان، المرجع السابق، ص 19 .

12. د. محمد محدة، السلطة التقديرية للقاضي الجزائي، مجلة الملتقى الدولي الأول للاجتهاد القضائي في المادة الجزائية وأثره على حركة التشريع العدد الأول، 2004 ، ص 7 .
13. د. العربي شحط عبد القادر والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص .44
14. أحمد فلاح العبادي، المرجع السابق، ص .125
15. د. نصر الدين مروك، مراحل جمع الدليل الجنائي، مجلة النائب، العدد الخامس والسادس، السنة الثالثة، 2005، ص 93
16- د/ أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، الطبعة السابعة، 1993، ص.331
17. د. مأمون محمد سلامة، الإجراءات الجنائية في التشريع المصري، الجزء الأول، دون رقم الطبعة، دار الفكر العربي، دون بلد الطبع،1977 ص 124.
18. د. نصر الدين مروك، محاضرات في الإثبات الجنائي، الجزء الثاني، أدلة الإثبات الجنائي، الكتاب الأول، الاعتراف والمحررات دون رقم الطبعة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص158 .
19. قرار المحكمة العليا رقم 35805، المؤرخ في 6 نوفمبر 1984، المجلة القضائية، العدد الرابع، سنة 1989، ص 284 .
20. د. أحمد فتحي سرور، الشرعية الدستورية وحقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية، طبعة معدلة، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1995 ص.230
21. د. إيمان محمد علي الجابري، يقين القاضي الجنائي، دراسة مقارنة في القوانين المصرية والامراتية والدول العربية والأجنبية، منشأة المعارف الإسكندرية، 2005 ، ص 296 .
22. د. العربي عبد القادر شحط والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص25 .
23. د. محمد علي السالم عياد الحلبي، حرية القاضي الجنائي في الاقتناع الذاتي في قوانين مصر والأردن والكويت، مجلة الحقوق الكويتية، العدد الثالث السنة الحادية والثلاثون، سنة 2007 ، ص .361

24. د. العربي عبد القادر شحط والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص 26 .

25. الأستاذ مجيدي العربي، حدود سلطة القاضي الجنائي في تفسير دليل الإدانة، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة الملتقى الدولي الأول للاجتهاد القضائي في المادة الجزائية وأثره على حركة التشريع، العدد الأول، 2004، ص 7.

26. د. العربي عبد القادر شحط والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص 68.

27. د. رؤوف عبيد، ضوابط تسبيب الأحكام الجزائية وأوامر التصرف في التحقيق، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، دون بلد الطبع، 1977، ص.13

28. سويدان مفيدة، المرجع السابق، ص.610

29. محمد مروان، المرجع السابق، ص 36 .

30. د. العربي عبد القادر شحط والأستاذ نبيل صقر، المرجع السابق، ص.68

31. د. عبد الله اوهايبية، شرح قانون الإجراءات الجزائية، التحري والتحقيق، الجزء الأول، دون رقم الطبعة، مطبعة الكاهنة، الجزائر، دون سنة الطبع، ص 145

32. قرار المحكمة العليا رقم 69957، المؤرخ في 10/21 /1990، المجلة القضائية، العدد الأول، سنة 1993، ص 205.

33. قرار المحكمة العليا رقم 28837، المؤرخ في 12 جانفي 1984، المجلة القضائية، العدد الأول، سنة 1990 ص 279

34- طاهري شريفة، تأثير أدلة الإثبات على الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، سنة2004/2003، ص 30.

35. د. محمد علي السالم الحلبي، المرجع السابق، ص 378

التربية اليهودية خصائص وسمات

د. عزيز سلامي
جامعة الجزائر 1

تؤكد الدراسة الاستقرائية الموضوعية لفلسفة التربية اليهودية أنها تميزت بجملة من الخصائص والسمات البارزة، ذلك أن المتمعن في النصوص التوراتية والتلمودية يتضح له بجلاء ويظهر له بشكل ملفت للانتباه أن فلسفة التربية اليهودية قامت على مجموعة من المبادئ المنحرفة والمقومات الشاذة والأسس الضالة، وتحمل في طياتها عقيدة عنصرية وفلسفة عدوانية وقيما لا أخلاقية وتربية لا إنسانية. ومن أجل ذلك يمكن الحديث عن جملة الخصائص العامة والسمات البارزة لفلسفة التربية اليهودية وبنظرة تحليلية موضوعية فيما يلي:

ـ <u>أولا</u>: تربية لا ربانية

لقد أصبح من الثابت تاريخيا أن ما يسمى بالتوراة، وهي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (التكوين الخروج اللاويين العدد التثنية)، ليست هي تلك التي أنزلت على موسى عليه السلام على جبل سيناء في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، وقد أكدت ذلك العديد من المصادر، ويأتي القرآن الكريم على رأس هذه المصادر، ومن أجل ذلك ووصولا إلى بيان لا ربانية التربية اليهودية وعدم إلهيتها يمكننا الحديث عن تلك المصادر فيما يلي: لقد أكد القرآن الكريم على تدخل اليد الإنسانية في نص التوراة الأصلية الموحى

بها من عند الله تعالى، وعكف علماء نقد التوراة قديما وحديثا على دراسة نص التوراة للوصول إلى تحديد هذا المصدر الإنساني، وقد اتخذ هؤلاء العلماء من القرآن الكريمدليلهم النقدي الأول، والمقياس الذي يمكن عن طريقه معرفة ماهو من الوحي وما هو من غير الوحي، وساعد على ذلك أن القرآن الكريم قدم للناقد أشكالا متعددة لإمكانية تطبيق النقد النصي المصدري على التوراة، وذكر العديد من الوسائل التي استخدمها اليهود للعبث بالتوراة. فقد ذكر الله سبحانه وتعالى أن أحبار اليهود قاموا بتحريف[1] التوراة وتبديلها حسبما شاءت لهم الأهواء، فبدلوا كلام الله وغيروه، وأضافوا إليه وحذفوامنه قال تعالى: ﴿**أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون**﴾.[2]

والتحريف والتبديل يشمل إلباس الحق بالباطل، قال تعالى:﴿**يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون**﴾[3]. ويشمل كتمان الحق وإخفاءه قال تعالى:﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون**﴾[4] فقد كتموا معرفتهم بصفة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم. ويشمل دون ريب تبديل كلمة مكان أخرى، أو جملة مكان جملة، أو إسقاطها أو إضافة حسبما تشتهي الأهواء، قال تعالى: ﴿**يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به**﴾[5]، وقال تعالى:﴿**يحرفون الكلم من بعد مواضعه**﴾[6] وقال تعالى: ﴿**ومن الذين هادوا سمعون للكذب سمعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم**﴾[7]. وهم الذين يكتبون الكتاب

بأيديهم، ثم يقولون هذا من عند الله، قال تعالى: ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون**﴾[8]. كما يشمل أيضا وضع كلام كثير متعمد يتلونه ويوهمون به الناس أنه من عند الله، وما هو من عند الله، قال تعالى: ﴿**وإن منهم لفريقا يلون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون**﴾[9].

توضح هذه الوسائل مجتمعة الطرق التي تحولت بها التوراة من نص إلهي إلى نص إنساني، وما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد أن هذه الإشارات النقدية القرآنية[10] تقر بتعدد مصادر التوراة وأنها في شكلها الحالي لم تعد تمثل الوحي بسبب تدخل اليد البشرية في بنائها. والحقيقة أن كل علماء الإسلام متفقون على وقوع التحريف في التوراة، فهو ثابت بنص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكنهم يختلفون في معنى هذا التحريف وقد انقسمت آراؤهم على ثلاثة أقوال[11]:

1. **<u>القول الأول</u>:** وقع التحريف والتبديل في التأويل لا في النص، وهذا الفريق يضم بعض كبار العلماء من أمثال البخاري والرازي وابن كثير، ولا شك أن أحبار اليهود أولوا كثيرا من الآيات فاسدا وباطلا، ولكنهم كذلك لم يقتصروا على تحريف التأويل، بل قاموا فعلا بإضافة أشياء أخرى لم يقلها الله سبحانه وتعالى ومن المستحيل أن يكون قد أنزلها.

2. **<u>القول الثاني</u>:** إن التوراة غيرت وبدلت، ولكن التغيير والتحريف أصاب جملا قليلة وألفاظا يسيرة، أما أكثر التوراة فهو باق على ما أنزله الله على موسىعليه السلام.

3. **<u>القول الثالث</u>:** التوراة التي جاء بها موسى عليه السلام كلها، أو أكثرها قد بدل وغير، والتوراة التي بين أيدينا لا تطابق بينها وبين توراة موسى في شيء، وممن قالوا بهذا ابن حزم والغزالي والجويني وابن تيمية وابن قيم الجوزية وعلي بن محمد الباجي.

قال الإمام الرازي : في التحريف عدة وجوه: [12]

1. أحدها، أنهم كانوا يبدلون اللفظ بآخر، كقولهم حطة فأبدلوها بحنطة.

2. أن المراد بالتحريف إلقاء الشبه الباطل والتأويل الفاسد، وحرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى الباطل، بوجوه من الحيل اللفظية.

3. أنهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه.

وقال الزمخشري في قوله تعالى:﴿**يحرفون الكلم عن مواضعه**﴾[13] يميلون عليه، ويزيلونه لأنهم بدلوه، ووضعوا مكانه كلما غيره، فقد أمالوه عن مواضعه التي وضعه الله فيها، وأزالوه عنها.[14]

وقال الإمام ابن كثير في قوله تعالى:﴿**يحرفون الكلم عن مواضعه**﴾[15] أي يتأولونه على غير تأويله، ويفسرونه بغير مراد الله تعالى قصدا منهم[16].

وقال السيد رشيد رضا: التحريف يطلق على معنيين: أحدهما، تأويل القول بحمله على غير معناه الذي وضع له وهو المتبادر، لأنه هو الذي حملهم على مجاهدة النبي صلى الله عليه وسلم وإنكار نبوته، وهم يعلمون إذ

أولوا ولا يزالون يؤولون البشارات، كما يؤولون ما ورد في المسيح، ويحملونه على شخص آخر لا زالوا ينتظرونه. وثانيهما، أخذ كلمة أو طائفة من الكلم من موضع من الكتاب ووضعها في موقع آخر، وقد حصل مثل هذا التشويش في كتب اليهود، إذ خلطوا فيما يؤثر عن موسى بما كتب بعده بزمن طويل، وكذلك وقع في كلام غيره من الأنبياء، وقد اعترف بعض المتأخرين من أهل الكتاب بذلك[17].

انطلاقا من ذلك نصل إلى القول أن التحريف إما أن يكون زيادة أو أن يكون نقصا أو خطأ سهوا، أوخطأ متعمدا، أو خلافا بين نسخة وأخرى، أو خطأ في التاريخ أو في الجغرافيا أو ما شابه ذلك. وزيادة في عدم ثبوت نسبة التوراة والكتاب المقدس اليهودي إلى الوحي الإلهي وعدم ارتقائه إلى النص الرباني، فقد شهد كثير من الكتاب سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهود تركوا يهوديتهم، فأعلنوا أن التوراة قد أصابها التحريف العمد لتتوافق مع أهوائهم ومصالحهم، وقد دلت على ذلك الكثير من الشواهد التي جاءت على لسان العديد من الباحثين يمكن حصرها فيما يلي:

1. يقول أحمد شلبي:" ليس الوحي مصدرا لهذه الأسفار، وقد كتب اليهود التوراة انعكاسا لأخلاقهم ولآمالهم، وهكذا كتبت أسفار العهد القديم باسم الله، والله منها بريء، إنها في الحقيقة صدى لانفعالات اليهود وأحاسيسهم، ولهذا السبب وبسبب كثرة الكتاب الذين اشتركوا في تدوين العهد القديم كثرت الأخطاء فيه"[18]

2. وتقول أبكار السقاف تعليقا على سفر الخروج :" يقينا لقد خاض مؤلف سفر الخروج في خضم الترهات خوضا عجيبا، لا لأنه قد انتزع من وهاد الربوبية القبلية انتزاعا، وجعله لإسرائيل إلها، ثم ليعدهم باسمه بامتلاك

أرض كنعان ميراثا، وتضيف أن الإسلام الذي يبسط جناحه بالرحمة، ويرفرف بالسلام يؤمن بتوراة أنزلت على موسى، ولكنه فرق بين توراة موسى التي كتبها رجال بيت يهوذا في أعقاب الأسر البابلي.[19]

3. ويقول الدكتور مصطفى محمود: لا يحتاج من يريد إثبات التحريف والتغيير والتبديل إلى أدلة من الخارج، فالتوراة ذاتها تعطيه المفتاح، وتعطيه الأدلة على تحريفها بصريح آياتها.

4. ويقول سيغموند فرويد:" إن التوراة أعيدت كتابتها عدة مرات وفي إحدى هذه المرات، ضاعت وفقدت تماما فاجتمع سبعون من كبار رجال الدين العبريين وأعادوا كتابتها من الذاكرة، وهناك عوامل أخرى وراء إعادة كتابتها والإضافة إليها، منها إعطاء بعض القوانين والطقوس الحديثة العهد قداسة واحتراما بنسبتها إلى موسى، ومحاولة إخفاء حقيقة العبريين بأنهم هم الذين قتلوا موسى "[20]

5. ويقول إدمون جاكوب في كتابه العهد القديم:" إن أسفار العهد القديم وأسفار التوراة كتبت في عهود مختلفة وبلغات مختلفة: المصرية القديمة، اليونانية، الآرامية، اللاتينية، والعبرية، وعن أول ما يكتب في مثل هذه الظروف هو الشعر كل شعب يغني في مراحل تطوره البدائية، وفي إسرائيل كما حدث في غيرها من البلاد سبق الشعر النثر، ولقد غنت إسرائيل كثيرا، وكانت تحسن الغناء، لأن الظروف التاريخية كانت قد قادت إسرائيل إلى قمة الحماس، كما قادتها إلى مهاوي اليأس ... كان الناس يغنون في مختلف المناسبات، ويحتوي العهد القديم على الأغاني المتعددة للمناسبات المختلفة، مثل أغاني الطعام، وأغاني الحصاد، وأناشيد العمل، ونشيد الإنشاد، وأناشيد الحرب ". [21]

ويرى إدمون جاكوب أن الأناشيد جاءت قبل هذه الأسفار المختلفة، ثم أدمجت فيها في فترة متأخرة من الزمن، ويكرر أن الأساطير المختلفة للأمم دخلت في أسفار التوراة والعهد القديم[22]، ثم يقول: "إن ما يرويه العهد القديم عن موسى والأنبياء الأولين، إبراهيم وإسحاق ويعقوب، لا يتفق إلا بشكل تقريبي مع المجرى التاريخي للأحداث، ولكن الرواة كانوا يعرفون كيف يضفون الأناقة والخيال على مروياتهم، بحيث يربطون بين أحداث شديدة التنوع، وقد نجحوا في تقديم هذه الأحداث في شكل لما حدث في أصل العالم والإنسان".[23]

6. ويقول ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة:" ليس العهد القديم شريعة فحسب، بل هو فوق ذلك تاريخ وشعر وفلسفة، وإذا ما أنقصنا من قيمة الكتاب ما فيه من أساطير بدائية، ومن أغلاط تاريخية، وأقررنا أن ما فيه من أسفار تاريخية لا تبلغ من الدقة أو القدم ما كان أجدادنا السابقون يفترضونه فيها".

ولا يقف ديورانت عند ذلك الحد وإنما يسترسل في التدليل على تلك الحقيقة فيقول:" إن قصة آدم والشجرة مأخوذة من ألواح بابل، وحيث خدع مردوك الإله الماكر الإنسان، فأعطاه ثمرة شجرة الفناء بدلا من ثمرة الحياة والخلود، أما عقيدة المشيح – المسيح المنتظر– فقد أخذوها من الديانة الفارسية واستعاروها منهم في زمن النفي، واستعاروا من البابليين أيضا قصة نوح والطوفان الموجودة لدى البابليين باسم مغامرات جلجامش والطوفان، وكذلك قصة خلق العالم الموجود في سفر التكوين، فهي مستعارة من قصة الأبراج الشامخة المذكورة في الأساطير البابلية"[24]. ويذكر أن نصوص العهد القديم وأسفار موسى الخمسة، ترجع في أصولها إلى تراث الأمم السابقة، مثل

البابليين، والفينيقيين، والآشوريين، والفراعنة، والكنعانيين[25]، كما يلحظ تأثيرات اليونان وخاصة سفر الجامعة وعليه يؤكد ديورانت: "أن شريعة موسى اندثرت وضاعت، ولم يبق منها سوى الوصايا العشر، وما عدا ذلك فقد اندثر ولم نجد له أي أثر".

7. ويقول سبينوزا عن توراة موسى: "إن سفر توراة موسى الذي كتبه موسى كان صغيرا جدا، لأن واضع التوراة الحالية ذكر أن موسى أعطاه الأحبار، ثم طلب قراءته كله في مجمع عام، بحيث يفهمه الجميع، ومعنى ذلك أن التوراة الأصلية ليست الأسفار الحالية.[26]

8. ويقول الأب ديفو :" لقد تكونت أسفار موسى الخمسة من أقوال موروثة لأمم مختلفة، جمعها محررون، وضعوا تارة ما جمعوا جنبا إلى جنب، وطورا غيروا من شكل هذه الروايات بهدف إيجاد وحدة مركبة، تاركين للعين أمورا غير معقولة وأخرى متنافرة " [27]

9. ويقول موريس بوكاي: "ومع مرور الزمن ومن كثرة الاستعمال استهلك ما دون، وطوحت به السنون في زوايا النسيان، وبعضها أفسد عمدا أو أهلك عرضا، وبعضها ضاع واختفى في فترات الاضطهاد، بالإضافة إلى ما تطلبه وضع العهد القديم من زمن امتد إلى نحو ألف عام كما أن جمعه استغرق قرونا عديدة، وأن ذلك التعدد للمصادر يستدعي الخلافات والتكرارات الكثيرة[28]. وقد كان الكهنة في أثناء عملية التدوين والجمع، يعتمدون على ما سمعوه وما تلقاه السلف عن الخلف من أخبار وأساطير، وكثيرا ما كان الكهنة يكتبون ما يجيش في صدورهم أو ما يأملونه على أنه حقيقة واقعة أو تاريخ سابق، وليس ذلك في الحقيقة إلا من الوهم الذي يتخذ في نفس الواهم صورة الحقائق المقررة .

وخلاصة ذلك نعتقد يقينا أن هذا كله كاف للدلالة على تحريف التوراة العمدي من قبل كتبتها وفي أنها تحتوي على أخطاء تاريخية سنكتفي منها الآن بما قاله سبينوزا:

أ. أن موسى لم يكتب هذه الأسفار التي يطلق عليها اليهود والنصارى أنها التوراة وينسبونها إلى موسى.

ب. مؤلف هذه الأسفار شخص عاش بعد موسى بزمن طويل جدا .

ج. أن موسى عليه السلام قد كتب سفرا مختلفا عن هذه الأسفار الخمسة المروجة المشهورة.

د. أن موسى لم يكتب مقدمة سفر التثنية الحالي التي جاء فيها: "فما وراء نهر الأردن ابتدأ موسى بشرح هذه الشريعة قائلا"[29].... بسبب واضح جدا هو أن موسى لم يعبر نهر الأردن ومات في البرية، كما جاء في آخر سفر التثنية الذي يقول:" فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب بأمر الرب ..ولم يعرف قبره أحد إلى يومنا هذا ".[30]

و. قد نقش موسى سفره الأصلي كله بوضوح تام، على حافة مذبح واحد تتكون من اثنتي عشر حجرة حسب عدد الأحبار، ومعنى ذلك أن سفر موسى الأصلي في الحجم أقل بكثير من الأسفار الخمسة المتداولة.

هــ. ورد في سفر التثنية، وقد كتب موسى هذه التوراة، ويستحيل أن يكون موسى قد قال ذلك، بل لا بد من أن يكون قائلها كاتب آخر. [31]

والحقيقة أن هذا الإجماع وذلك الاتفاق حول عدم نسبة أسفار التوراة إلى موسى، لا يقف عند حد ما قدمه هؤلاء الباحثين بل تعدى ذلك من خلال ما أجمعت عليه مراكز البحوث ودوائر المعارف العلمية المختلفة. تقول دائرة المعارف البريطانية:"إن العهد القديم كتاب يمثل تراث الشعب الإسرائيلي

وتراث شعوب أخرى كثيرة، وتذكر أن أسفار موسى الخمسة المعروفة باسم التوراة لم يكتبها موسى عليه السلام، وإنما كتبت بعد وفاته بقرون طويلة... وأول ما كتب من التوراة هو عند تكون مملكة داود، أي بعد وفاة موسى عليه السلام بأربعة قرون، إلى هذا التاريخ ترجع بعض نبوءات يعقوب والوصايا العشر وبعض الأناشيد .

وقد تم تحرير النص اليهودي[32]، الذي يذكر فيه اسم الله باسم يهوه، في أيام سليمان 960- 922 قبل الميلاد، وفي القرن الذي يليه، وقد أضيفت الرواية الإلوهيمية التي يذكر فيها اسم الله باسم ألوهيم، وهو أكثر شفافية من ياهو الذي يمشي على أرض الجنة ويصارع يعقوب، ويحب الحم المشوي جدا. وتقول دائرة المعارف البريطانية أيضا:" إن أسفار العهد القديم كتبت في عصور مختلفة وبأيدي كتاب مختلفين ذوي ثقافات متباينة، ثم إن النص اليوناني المعتمد يختلف عن النص العبري اختلافا بينا، وفيه زيادات كثيرة في مختلف الأسفار، ويرجع النص اليوناني إلى القرن الرابع بعد الميلاد 350 بعد الميلاد".

وتتساءل الرهبانية اليسوعية في موسوعتها مدخل إلى الكتاب المقدس[33] ما هو الكتاب المقدس؟ وتجيب بأنه تكفي نظرة نلقيها على الفهرس لنرى أنه مكتبة، بل مجموعة كتب مختلفة جدا... ذلك أنها تمتد إلى أكثر من عشرة قرون، وتنسب إلى عشرات المؤلفين المختلفين، بعضها وضع بالعبرية مع بعض المقاطع بالآرامية، وبعضها الآخر باليونانية، وهي تنتمي إلى أشد الفنون الأدبية اختلافا كالرواية التاريخية ومجموعة القوانين والصلاة، والقصيدة الشعرية والرسالة والقصة".[34] وتصل الرهبانية اليسوعية إلى النتيجة الواضحة فتقرر قائلة: "أسفار الكتاب المقدس هي عمل مؤلفين ومحررين ظل

عدد كبير منهم مجهولا، لكنهم على كل حال لم يكونوا منفردين، لأن الشعب الذي كانوا يقاسمونه الحياة والهموم والآمال، حتى في الأيام التي كانوا يقاومونه فيها، ومعظم عملهم مستوحى من تقاليد الجماعة، وقبل أن تتخذ كتبهم صيغتها النهائية انتشرت زمنا طويلا بين الشعب، وهي تحمل آثار ردود فعل القراء في شكل تنقيحات وتعليقات، وحتى في شكل إعادة صياغة بعض النصوص إلى حد هام أو قليل الأهمية "[35]. وتقول:"لم يكن هناك حدود للكتابات المعترف بها لدى حاخامات اليهود، باعتبارها وحيا من الله، لأن الإضافات كانت مستمرة والقائمة مفتوحة"[36]، والحقيقة أن هذه التصريحات هي في منتهى الأهمية، فهي تعترف اعترافا صريحا لا لبس فيه أن هذه الأسفار المجمعة باسم العهد القديم، شاملة ما يعرف باسم التوراة أو أسفار موسى الخمسة، بل إن الكتاب المقدس بأكمله ليس من عند الله مباشرة، ولا أوحى الله به لأحد من أنبيائه، بل هو أعمال مؤلفين ومحررين كثيرين على مدى عشرة قرون، استلهموا أعمالهم من تقاليد الشعب وأحلامه، وكانت تلك الصياغة تقابلة دوما للتغيير والتبديل، وليست ثابتة، وكان القراء ينقحونها ويغيرونها ويعلقون عليها ويعيدون صياغتها. وهو اعتراف خطير يلغي الحاجة للجدل الطويل الذي كان يقوم به علماء المسلمين ليثبتوا أن هذه الكتب قد حرفت تحريفا شديدا، بل إن هؤلاء العلماء من اليهود والنصارى ينكرون أن موسى عليه السلام كتب التوراة، بل يعتبرونها قد كتبت بعد زمنه بقرون متطاولة، ثم جمعت بعد ذلك بعد وفاة موسى بأكثر من ألف وخمسمائة سنة.

ـ ثانيا: تربية متناقضة

الدراسة المتأنية والنظرة الموضوعية للتوراة يجد فيها من التناقض الكثير، ومن التعارض الكبير بين نصوصها، وهو ما من شأنه أن يجعل

الدارس لها مضطربا مشوشا تائها، لا يقف على الحقيقة ولا تدفعه إلى الإيمان بها و بمحتوياتها. والحقيقة أن التناقض والتعارض والاضطراب لا يقف عند نص أو نصين من التوراة، وإنما نجده مبثوثا في التوراة بأكملها، ويظهر تضارب الشريعة اليهودية وعدم وحدتها، في أن أحكام أسفارها تتعارض بعضها مع بعض في كثير من الشؤون[37]، فقد يقرر سفر في أمر ما حكما ويجيء سفر آخر فيقرر في الأمر نفسه حكما آخر. فمن ذلك أن سفري الخروج والتثنية يقرران أن الإسرائيلي الذي يبيع نفسه بيعا اختياريا لأخيه الإسرائيلي في حالة عوزه وحاجته إلى المال، لا يدوم رقه إلا ست سنين[38]، في حين أن سفر اللاويين يقرر أن رقه لا ينتهي إلا بحلول اليوبيل الإسرائيلي، وهو العيد الذي يجئ كل خمسين سنة، أيا كانت المدة التي قضاها في الرق قبل ذلك. وأن إبراهيم عليه السلام، مرة ينسبه إلى عابر، فهو ابن أرفخشاذ بن سام، ومرة ينسبه إلى آرام، فهو ابن ماش بن سام، وأن الحادثة الواحدة قد تتكرر مع أشخاص عديدين، فسارة امتلكها فرعون، وقال إبراهيم إنها أختي، وامتلكها أبي مالك، وقال إبراهيم مرة ثانية إنها أختي. ويحرم الخمر مرة، ثم يبيحه مرة أخرى، ويختلف في عدد الحيوانات التي ينقلها نوح في سفينته بين سفر وسفر.

وإذ يعترف اليهود بوجود هذه التعارضات والتناقضات في نصوص التوراة والعهد القديم، فإنهم يدعون أن الأخطاء الكثيرة الموجودة هي أسرار أبقاها الله في الكتاب قصدا. والحقيقة أن هذا المظهر دليل آخر على أن أسفارهم هذه من صنع أيديهم، وعلى أن كل سفر منها يعكس التقاليد والنظم التي كانوا يسيرون عليها في العصر الذي ألفت فيه، وعلى مبلغ الخلاف بين توراتهم المزعومة والتوراة الصحيحة التي أنزلها الله على موسى عليه

السلام، ذلك أن كتابا من عند الله لا تتضارب أحكامه بعضها مع بعض[39]. ولا تتعارض أوامره ونواهيه وأن جميع التعاليم التي تنسب إلى الوحي يصدق بعضه بعضا. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك مبينا هذا الشرط كمعيار للحكم على كلام الله سبحانه وتعالى من غيره فقال تعالى :﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**﴾[40] فإذا كان العقلاء من البشر يتحرجون من تعارض أقوالهم وتناقض أفكارهم فكيف بالله القوي الخالق[41].

ـ ثالثا: تربية عنصرية

تعتبر الديانة اليهودية مصدرا هاما من مصادر الفلسفة التربوية عند اليهود، فلقد اعتمدت التربية اعتمادا كبيرا على الدين، في سبيل تشكيل أجيال متشبعة بتعاليم التوراة والتلمود، من أجل ترسيخ مفاهيم معينة في نفوس الناشئة اليهودية، وتهدف التربية الدينية اليهودية إلى تربية الفرد، جسديا واجتماعيا وانفعاليا وعقليا وفكريا، عن طريق قصص من العهد القديم وأسفاره، والتلمود ونصوصه.

ولعل الدارس لطبيعة المجتمع الإسرائيلي، يلاحظ تلك الملاءمة والتوافق بين أهداف التربية اليهودية من جهة، وأهداف الحركة الصهيونية[42] وحاجات المجتمع الإسرائيلي من جهة أخرى، فلقد كانت التربية اليهودية بخلفيتها الدينية التوراتية والتلمودية العنصرية، وبفلسفتها المستمدة من تعاليم الصهيونية العدوانية، هي الوسيلة الأولى والأهم التي استخدمت لتحقيق أهداف اليهود في إنشاء دولة إسرائيل وبقائها. ومن ثمة جعلت الصهيونية التربية أحد الأسس والركائز التي تعتمد عليها، لبناء جيل يهودي ووطن صهيوني، كما ركزت على التربية الدينية اليهودية، التي لا تزال المحور الرئيسي الذي تدور

حوله كل شؤون الحياة اليهودية، بما تخفيه من نزعات متشبعة بالعنصرية والعدوان والتسلط، وخلق جيل يهودي متعصب.

وحق اليهود كجماعة متميزة مختارة، تقوم على فكرة نقاء الشعب اليهودي، وتجعله "شعب الله المختار" الذي اصطفاه الله وفضله على العالمين وتنظر إلى ما عداه من الشعوب نظرتها إلى شعوب وضيعة في سلم الإنسانية، وتضع قوانينها ونظمها على هذا الأساس، فتفرق بين هؤلاء وأولئك أمام القانون وفي كثير من شؤون الاجتماع[43]. ويجدر بنا في هذا المقام ونحن نتحدث عن العنصرية كأهم خاصية من خصائص التربية اليهودية، أن نتساءل ما هو مفهوم العنصرية اليهودية وما هي ملامحها وأهم مرتكزاتها ؟ ومن ثمة نقول: تقوم فكرة العنصرية في الأساس على امتياز عنصر ما، على غيره من العناصر وأفضليته عليها، نتيجة بروز أو إبراز سمات معينة، تظهر أو توهم إظهار امتياز العنصر المفترض على سائر العناصر الأخرى، وقد تتمظهر هذه الفكرة بمظاهر مختلفة: العرق، اللون، الدين، اللغة، القومية، التاريخ، الجغرافيا... وغيرها[44]، وهي تعني رؤية فئة أو جماعة أو أمة بأنها أفضل من غيرها، وعلى ضوء رؤيتها لدرجة أفضليتها ترسم لنفسها حقوقا خاصة وأهدافا معينة تساعد على تنفيذ رؤيتها على أفضل وجه بين المجتمعات والشعوب والأمم الأخرى[45]. ومن ثمة تكون العنصرية اليهودية هي تلك الفلسفة التي تقوم على الاعتقاد، في أفضلية وامتياز العنصر اليهودي على غيره من العناصر البشرية الأخرى.[46]

وعلى ضوء ذلك اتجهت اليهودية إلى توظيف هذه الفكرة، وتجسيد هذه الفلسفة، وغرس هذه العقيدة في نفوس اليهود، وحتى تجد لها مبررا مقنعا وحجة قائمة ودليلا قاطعا، استندت إلى الكتب الدينية المقدسة التي امتلأت

بالنصوص التي استدل بها اليهود على هذه العقيدة، ولا يلزم أن تكون صحيحة أو غير صحيحة، ذلك أن الخرافة قد تكون في كثير من الأحيان أقوى أثرا في خلق النفسية العنصرية من الحقيقة التاريخية نفسها، خصوصا إذا اصطبغت مع الزمن بقدسية الدين وهذا ما كان من أمر الشخصية الإسرائيلية[47]، وقد ساعد على تجذر هذه الفكرة في النفسية اليهودية، ووجدت تقبلا سريعا في العقلية الإسرائيلية، جملة من العوامل المتراكمة يمكن الحديث عنها فيما يلي:

1. إخفاق اليهود في تحقيق أمنياتهم، وعدم تمكنهم من الثبات والاستقرار في أرض تؤويهم وتجمع يجمعهم، وأمة تتمتع بخصوصيات وامتيازات معينة شأنهم شأن سائر الأمم.[48]

2. التمرد المتكرر على الله، والتكذيب المستمر له، والجرأة على سائر أنبيائه، أدى بهم إلى الإحساس بالخيبة الجماعية، وعقدة الدونية عن الآخرين، كل ذلك ساهم في نشوء ظاهرة العصبية والتمييز العنصري، فأنتج دعوى نقاء العنصر الإسرائيلي دون غيره من سائر البشر.[49]

3. التفرق الدائم والتشتت المستمر، فقد رأى اليهود في مجتمعاتهم المتفرقة في أنحاء العالم، التي كثيرا ما تعرضت لكراهية الأمم الأخرى، فقد عاشوا منذ السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، إلى التشريد الروماني منذ القرن الأول الميلادي يصارعون عوامل الفناء، ويتغلبون بتضامنهم الاجتماعي على كل مشاريع الإبادة التي خططت من أجلهم، وكان طبيعيا أن يأخذهم الزهو والغرور بهذا البقاء الدائم، فظهرت في تعبيراتهم اللغوية ألفاظا يطلقونها على أنفسهم لتؤكد هذا الغرور، وجعلوا هذه الظاهرة مرتبطة باختيار

إلهي لهم دون سائر شعوب الأرض، وبإرادة سماوية لا قبل للبشر بمقاومتها، فهم أبناء الله، وحلفاء الله وأحباب الله.[50]

لقد شعر اليهود منذ بداية وجودهم، بذلك الذل والهوان على مدى تاريخهم الطويل، فلم يقر لهم قرار ولا تمتعوا بنعمة الاستقرار، بل ظلوا مسببين تارة ومستعبدين تارة أخرى، ومشتتين في أقطار الأرض ثالثة، وعلى ضوء ذلك ووفق هذه الخيبة للأمل، وفي تعارض بين أصالتهم وعراقتهم، وبين الهوان الذي وصلوا إليه نشأت ظاهرة العنصرية[51]، وملكت مشاعرهم وأحاسيسهم. ومن ثمة وبناء على روح الانعزال لدى اليهود، وعلى الكراهية المتبادلة بينهم وبين مختلف الأمم، وبناء على تعاليم الدين اليهودي، تكونت عند اليهود عقيدة الشعب المختار العبقري المتميز[52].

ومن أجل ذلك وضع اليهود في توراتهم وتلمودهم، جذور العنصرية والتعصب والانعزالية، ورسخ في أنفسهم أنهم شعب "يهوه" المختار وأنهم أفضل شعوب الأرض قاطبة، وأن "يهوه" قد اختارهم لأنه أحبهم واصطفاهم[53]. بناء على ذلك يمكن القول أن فلسفة العنصرية اليهودية تقوم على اعتبار اليهود حالة خاصة، تمتاز على سائر الأجناس البشرية من حيث[54] أنهم شعب الله المختار، وأنهم أنقى سلالة بشرية على وجه الأرض.

ومن ثمة تبدأ حكاية الاستعلاء والعنصرية والانعزال عن الآخرين، مع ذلك التقسيم اليهودي للبشر إلى قسمين، يهود من جهة، وجوييم من جهة ثانية. فاليهود لا يترددون في تسمية أنفسهم شعب الله المختار، ويفسرون هذا الاختيار الإلهي بأنه تفضيل للأقوى والأصلح، فاليهود هم شعب الله المختار وهم صفوة المجتمعات كما يزعمون، ويأتي في التوراة والعهد القديم عامة،

حشد من النصوص التي يزعمون فيها ذلك، وأن كل شيء لهم وأنهم شعب مقدس إلى آخر ما هنالك من التعابير، التي تخدم مفهوم الاستعلاء اليهودي.[55]

ومن النصوص التي جاءت تدل على ذلك ما يلي: "والآن إن امتثلتم لأوامري وحفظتم عهدي، فإنكم تكونون لي خاصة من جميع الشعوب، لأن جميع الأرض لي، وأنتم تكونون لي مملكة أحبارا وشعبا مقدسا هذا هو الكلام الذي تقول لبني إسرائيل."[56]

وجاء أيضا:"لأنك شعب مقدس للرب إلهك وإياك اصطفى الرب إلهك أن تكون له أمة خاصة من جميع الأمم التي على وجه الأرض"[57]، وجاء أيضا:"وأقيم عهدي بيني وبينك، وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم، عهد الدهر لأكون لك إلها ولنسلك من بعدك"[58]، وورد في التلمود قوله:" إن اليهود أحب إلى الله من الملائكة، وهم من عنصر الله، كالولد من عنصر أبيه، فمن يصفع اليهودي كمن يصفع الله."[59]

انطلاقا من ذلك نظر اليهود إلى أنفسهم، على أنهم الشعب الذي اصطفاه الله وفضله على العالمين، وأن الله سبحانه وتعالى إنما هو رب إسرائيل في المقام الأول، وليس رب العالمين[60] واحتكروه لأنفسهم، وحرموا بقية الشعوب من الاتصال به[61]. وعلى هذه النصوص وغيرها كثير، يعتمد اليهود في بناء نظرية تفوقهم على البشر وانفراديتهم عن الناس، وأفضليتهم على جميع المخلوقات في نظر الخالق، ومن ثمة فهم أمة فريدة تقف من الأمم الأخرى موقف المختار الذي يتمتع بحقوق ليست لغيره، وأكثر من ذلك فاليهود يقولون بأن هذا التفضيل هو عقد دخل فيه الإله فهو ملزم إلى الأبد، وأن أفضلية اليهود أزلية لا تتغير[62]. لم تكتف التوراة بتلك النصوص فقط، وإنما تزخر بالكثير من النصوص التي تقوي نزوع اليهود إلى التعصب

الديني والعنصري، التي تذهب إلى تمييز بني إسرائيل على من عداهم من خلق الله.

وقد بدأت إرهاصات هذا التفكير والتمييز العنصري والاختيار والاصطفاء، من أوائل سفر التكوين عند التعرض لنوح عليه السلام وأبنائه، بعد خروجهم من السفينة وبقيت تلازم تفكيرهم حتى بعثة المسيح عليه السلام[63]. وفي ذلك يقول روجيه غارودي موضحا ومبرزا البدايات الأولى للتمييز العنصري والاختيار العرقي: "وقد استخدمت الأسطورة اليهودية التوراتية كأساس يبرر فكرة الطبقات والسيطرات، فأبناء نوح الثلاثة بعد خروجهم من الفلك عمروا الأرض، وكانوا أصل الآسيويين(سام) والأوروبيين (يافت) والإفريقيين (حام)، وقد ضربت العبودية والقهر على هذين الأخيرين، واعتبر العصر الأوروبي الوسيط (حام) المجد الأعلى للعبيد، و"يافث" أصل السادة الأمراء، و"سام" جد الكهنة على قمة ذلك السلم"[64]. وتتجدد الوعود التوراتية، التي تؤكد الاصطفاء والخيرية التي تميز بها اليهود عن غيرهم، فيما قاله الرب لإبراهيم: "اذهب إلى أرضك وفي عشيرتك، ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك، وأعظم اسمك وتكون بركة، وأبارك مباركيك وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض."[65]

إن هذا الوعد الذي تذهب التوراة إلى أن الله قد وعده لإبراهيم، بأن يبارك بني إسرائيل ويجعلهم أمة عظيمة، هو جوهر تربية اليهود، المحور الأساسي في تراثهم الديني[66]، ويتأكد هذا الاختيار الإلهي لليهود دون غيرهم، إذ يردونه إلى ليلة المصارعة العجيبة التي أدى فيها جدهم يعقوب (إسرائيل) امتحان القوة والصبر على المكاره بنجاح باهر، ويرون أن هذا الاختيار قد

تختفي دلائله عندما يضعف اليهود ويذلون ولكنهم يعودون إلى الجبروت والسطوة من جديد.[67]

وقد ورد في سفر إشعيا قوله:"إن الرب سيرحم يعقوب ويعود فيصطفي إسرائيل، ويريحهم في أرضهم وينضم الغريب إليهم، ويفصل ببيت يعقوب، وتأخذهم الشعوب وتحضرهم إلى مكانهم فيملكهم بيت إسرائيل في أرض الرب عبيدا وجواري، فيأسرون الذين أسروهم ويستولون على من سخروهم"[68]. أما الأمميين أو الجوييم وهم غير اليهود من بقية البشر، فلا قيمة لهم ولا معنى لوجودهم في ظل هذه الروح العنصرية والاستعلاء العرقي، والحقيقية أن لفظ الجوييم عندهم كان يطلق على الوثنيين، ثم أصبح يطلق على كل غير يهودي[68]، فقد اقترنت كلمة جوييم في عقول اليهود بالزراية والاحتقار، فإذا قال اليهودي عن شخص أنه "جوي" فهو يعني بذلك أنه همجي بربري، يجمع بين القذارة والنجاسة والحقارة[69]. ومن ثمة تزخر التوراة بالكثير من النصوص، التي تقوي نزوع اليهود إلى التعصب الديني والعنصري وتنفث روح الحقد على الأمم لأخرى وتسوغ تأريث الفتن والمذابح فيها، واستئصال شأفة مناوئ اليهود أينما كانوا.[70]

لقد أصبح لكلمة الجوييم أو الأميين، تفسير يحمل منتهى الاحتقار لكل شخص غير يهودي، وأبعد من ذلك فإذا سمح لهم اليهود أن يكونوا بشرا فهم في منزلة منحطة دنيئة، وأن مبرر وجودهم هو أن يكونوا في مصاف الحيوانات، وقد خلقهم الله على صورة آدميين ليخدموا اليهود. ومن ثمة يصبح احتقار الآخرين هو سيد الموقف في الفكر اليهودي، واتهام سواهم بالفساد هو ديدنهم، وما سبق ذكره يدلل بشكل واضح على ذلك، وبسبب هذه التربية وجد اليهود أنفسهم في موقع اجتماعي لا يستطيعون فيه التعايش مع غيرهم، ولذلك

نراهم يشككون في عقائد الآخرين وأخلاقهم، وذلك اعتقادا منهم أنهم فاسدون مفسدون، وهم مقدسون صالحون.

إن هذه الفلسفة اليهودية تجاه سائر الأمم هي نظرة شيئية، كأن هذه الأمم جامدة لا حس لها ولا إرادة ولا فهم، فليس لها أدنى حظ من كرامة ولا حق، وهذه النظرة في الحقيقة غاية في الحقد والاستعلاء والعنصرية والإقصاء والتهميش، وهي فلسفة انعزالية متعالية تهدر حرمة الإنسانية وحرمة الحياة[71]. وتتأكد هذه العنصرية في كثير من النصوص التوراتية والتلمودية منها: "إن اليهود وحدهم هم البشر، أما الشعوب الأخرى فليست سوى أنواع مختلفة من الحيوانات"[72]، "كما أن العالم لا يمكن أن يعيش بلا هواء، فإنه لا يمكن أن يعيش بدون إسرائيل"[73]. كما تتدرج التوراة من جهتها في غرس حب الانعزال والتعصب من أيام إبراهيم عليه السلام.[74]

إن نصوص التوراة تظهر في كثير من الموارد، قضية التمييز العنصري بجلاء ووضوح تام، خصوصا تلك التي تأمرهم بإبادة الشعوب الأخرى وعدم التعاهد والتعايش معها، وغير ذلك من الأفكار العنصرية[75] فنجد مثلا: "وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سكان عاي، في الحقل في البرية حيث لحقوهم جميعا بحد السيف حتى فنوا، إن جميع إسرائيل رجع إلى عاي وضربوها بحد السيف، فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثنى عشر ألفا جميع أهل عاي"[76]. وقال إبراهيم لعبده كبير بيته المستولي على كل ما كان له، ضع يدك تحت فخذي، فاستحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض، أن لا تأخذ زوجة لأبني من بنات الكنعانيين الذي أنا ساكن بينهم"[77]. وكذلك فعل اسحق بابنه يعقوب: "فدعا اسحق يعقوب وباركه وأوصاه، وقال له لا تأخذ زوجة من بنات كنعان"[78]، ثم تأتي أوامر يهوه إلى

نبيه موسى:"احفظ ما أنا موصيك اليوم، ها أنا طارد من قدامك الأموريين والكنعانيين والحيثيين والفرزيين والحوبيين واليبوسيين، احترز من أن تقطع عهدا مع سكان الأرض التي أنت آت إليها، لئلا يصيروا فخا في وسطك، فيزنون وراء آلهتهم ويذبحون لآلهتهم، فتدعى وتأكل من ذبيحتهم وتأخذ من بناتهم لبنيك[79]، ثم يمضي يهوه في حقن عقول شعبه بسموم العنصرية، والغرور والتعالي والابتعاد عن البشر:[80] "وإن سمعت سمعا لصوت الرب إلهك، لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم، يجعلك الرب إلهك مستعليا على جميع قبائل الأرض."[81]

وهكذا تنضح التوراة بما أمكن من أسس وركائز النظرة العنصرية، بدءا من اختيار الله لهم من دون الناس، لا لفضيلة اكتسبوها أو فعلوها، وصولا إلى الحقد ومعاداة كافة الشعوب والأمم[82]. تلك هي فلسفة التربية اليهودية المستمدة من هذه النصوص المفعمة بالعنصرية والمغرقة بالنرجسية والمتميزة بالتعالي. ولا يقف الأمر عند هذا الحد في تأكيد يهوه بغرامه ومحبته والتصاقه بشعبه المختار وإنما يأمرهم بتدمير الشعوب الأخرى تحقيقا للخيرية وتأكيدا للاصطفاء:"لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم، بنتك لا تعط لأبنه وبنته لا تأخذ لابنك، لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، وإياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا، أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب التصق الرب بكم واختاركم، لأنكم أقل من سائر الشعوب، بل من محبة الرب إياكم وحفظه القسم الذي أقسم لآبائكم، أخرجكم الرب بيد شديدة، وفداكم من بيت العبودية من يد فرعون ملك مصر."[83]

وعبثا يحاول الشعب الفلسطيني أن يتقرب إلى شعب يهوه، ليستفيد منه ويفيده، وأبت العنصرية المدمرة أن تقبل العون من غير اليهود، حتى أعمال السخرة لبناء هيكلهم أيام عزرا. وواضح من مثل هذه النصوص أن اعتقاد اليهود، في اختيار الرب ليس مجرد مفخرة يتشدقون بها بل هو برنامج، فيهم يعاقب الله الأمم الأخرى، وهم الذين يبقون وحدهم في آخر الزمان متسلطين على رقاب العالم، وهم باختيار الدين يلعبون دور البطولة على هذا المسرح الهائل مسرح التاريخ، والأمم الأخرى ليست إلاّ أشخاصا ثانوية خلقها الله لتكملة هذه المسرحية الطويلة وحوادثها، على نحو تظل فيه البطولة لإسرائيل.[84]

لقد تأصلت في بني إسرائيل مجموعة من العوامل التي دفعت بهم إلى الإحساس بالكراهية للشعوب والأمم، إضافة إلى العوامل العامة المتقدمة، فقد صبوا جام غضبهم على أبناء إبراهيم عليه السلام على وجه الخصوص، ويمكن إجمال هذه العوامل في ما يلي:

1. أنهم من نسل سام بن نوح الذي أسقطت عليه البركات الخاصة، دون إخوته من دون أن تبرز فيه أية خصوصية أو موهبة زائدة عليهم، تؤهله لهذه البركة دونهم.

2. أنهم من نسل إبراهيم عليه السلام لزوجته سارة السيدة الحرة، في مقابل أبناء إسماعيل ابن الجارية المصرية هاجر، وسائر أبناء إبراهيم لسريته قطورة، واعتقدوا أن كونهم أبناء الحرة يجعل لهم خصوصية زائدة، تؤهلهم لأن يتمتعوا بحقوق لا ينبغي أن يتمتع بها الآخرون.[85]

3. لقد كان اليهود في بداية ظهورهم بدوا رحلا يخافون شياطين الهواء، ثم بعد انتقالهم إلى مصر عاشوا أسرى عبودية المصريين، وهكذا

عاشوا مشتتين طوال تاريخهم الطويل، مع إحساسهم بالخصوصية الزائدة نتيجة ما تقدم من العوامل والمؤثرات، الأمر الذي ولد عندهم هذا الشعور المعاكس المتمرد على واقعهم، وأنتج حقدا وكراهية للآخرين.

لقد استطاعت التوراة أن تغذي طموح بني إسرائيل، وتلبي حاجاتهم النفسية، وتشبع رغباتهم ومشاعرهم مدة من الزمن، فقد كانت أنيسهم في عزلتهم وغربتهم داخل المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها، منذ وجود التوراة بينهم حتى بعثة السيد المسيح عليه السلام، فإنهم طوال تلك الفترة لم يكونوا يخشون فضح أسرارهم ولا كشف مؤامراتهم وأحابيلهم، والتي كانت تراودهم ويعملون من أجلها بكل ما أتوا من قوة ومكر. إلاّ أنه بعد مجيء السيد المسيح عليه السلام، تصدع البناء الإسرائيلي المتماسك الذي كان يجمعهم تحت سقفه، حيث تبعت السيد المسيح طائفة من اليهود وآمنت به، وكفرت طائفة أخرى ثم أخذت الشعوب الأخرى تعتنقالعهد الجديد، وكان لا بد من إيجاد رؤية جديدة للدين وقراءة جديدة للعهد القديم أيضا، لا تستنفر مشاعر الداخلين في هذا الدين من الأمم الأخرى ليبقوا بعيدين عن دائرة الضوء، وتثار في وجههم المشاكل وتتناغم مع ظروفهم النفسية والاجتماعية.

ويبدو أن هذه الأسباب كانت وراء نشوء التلمود، فلقد لجأ أحبار اليهود وكهنتهم إلى تفسير العهد القديم وشرحه، بما لا يخالف الصورة التي نسجوها في مخيلتهم، وافترضوها أساسا لرؤيتهم الفكرية ونظرتهم إلى الشعوب والأمم الأخرى من دون أن تؤدي إلى إحراجهم أمام الأمم، الأمر الذي يعرضهم لمخاطر جديدة تهدد وجودهم وكيانهم من الأساس، ولهذا فقد شرعوا في إثبات مفاهيمه في أذهان بني إسرائيل، وأخذوا يتناقلونها شفويا حفاظا على هذه النزعة.

وخلاصة لذلك يمكن القول على حد ما يذهب إلى ذلك روجيه غار ودي: [86]

1. أن فكرة الشعب المختار فكرة صبيانية من الناحية التاريخية، فكل الشعوب، قد عبرت في الكتابات الصادرة منها عن ذلك الإحساس، بأنها متميزة عن غيرها وتترجم ذلك بعبارة الاختيار، فلماذا نصدق ما يقوله شعب واحد عن نفسه ولا نصدق الآخرين؟

2. أن فكرة الشعب المختار فكرة إجرامية من الناحية السياسية، لأنها هي التي أضفت دائما صفة القداسة، على كل ألوان العدوان والتوسع والسيطرة.

3. أن فكرة الشعب المختار من الناحية اللاهوتية فكرة لا يمكن احتمالها، فوجود مختارين معناه وجود مبعدين غير مرضي عنهم.

ـ رابعا: تربية عدوانية

لقد نشأ من الفلسفة العنصرية التمييزية وارتبط بها عنصر عدواني[87] تجاه الشعوب، وأن عقدة الاستعلاء مقرونة بنظرة الاحتقار والشك إلى كل من سوى اليهود، ولدت روحا عدوانية تجاه سواهم، فلم يتوانوا في استخدام العنف والإرهاب والعدوانية والوحشية كلما سنحت لهم الفرصة[88]. ذلك أن القراءة المتأنية للمحطات التاريخية التي أرخ لها العهد القديم، تظهر مدى عدوانية بني إسرائيل، وتتحدث نصوص العهد القديم بشكل مستقبح عن عمليات إبادة مارسها اليهود على أعدائهم. والحقيقة أن نصوص التوراة والعهد القديم عامة، تبقى الشاهد الحي على عدوانية اليهود، وحتى تتضح الصورة أكثر يمكن أن نذكر من هذه النصوص الآتي: "حين تقترب من مدينة لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعب الموجود

فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك، فاضرب جميع ذكورها بحد السيف هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جدا، التي ليست من مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة ما".[89] وجاء في العهد القديم أيضا:"وإن لم تطردوا سكان الأرض من أمامكم يكون الذين تستبقون منهم أشواكا في أعينكم ومناجيس من جوانبكم ويضايقكم على الأرض التي أنتم ساكنون فيها".[90] وعلى غرار هذه النصوص نجد أن روايات الثأر والانتقام والاعتداء والقتل، تطغى على كل ما يرد من نصوص توراتية وتلمودية، وهي لا تخلو من الغدر والخيانة والحض على العدوان والتسلط. وتستمر الرواية التوراتية في حقن الروح العدوانية والوحشية، وتذكية نار الحقد الدفين في الشخصية اليهودية، في وصف أعمال الأنبياء بشتى الأوصاف الإرهابية، وإن صور الوحشية اليهودية تبدو واضحة حيث ما جال الإنسان ببصره في طيات العهد القديم. ذلك أن اليهودي يعتقد أن الأعمال العدوانية، التي قام بها هؤلاء الأسلاف تعتبر بطولات وأمجاد، وعلى اليهودي أن يلتزم بسلوكية هؤلاء الأسلاف، وأن يكون من هذه السلوكية شخصيته المتميزة، والمترفعة والمشبعة بالتوجس والعدوان، فالنصوص التي يقدسها اليهود ويأخذون بمضمونها، تشكل مدخلا لفهم أساليب ومضامين التنشئة التي يخضع لها اليهودي منذ نعومة أظفاره، وذلك عن طريق تنمية هذه الروح في نفسية الطفل اليهودي من أول مراحل عمره، بتعريفه على هويته وأسلافه، وتدريبه على الاحتراز من الأغيار وعدم مخالطتهم، وزرع فكرة القداسة والاختيار في عقله الباطن.

على ضوء هذه الروح العدوانية المقيتة، يتربى اليهودي من خلال قراءته للتوراة على أخلاقيات العنف والوحشية والإرهاب، وذلك تحت وطأة الاقتناع بقدسية ومشروعية هذه الأخلاقيات. ولعل اللغز المحير في عدوانية اليهود واستخدامهم العنف، هو أنهم نسبوا هذه لأعمال العدوانية والوحشية إلى أوامر إلهية، فضمنوا نصوص شريعتهم مفاهيم تنبع من هذه الروح العدوانية، وهي مزاعم لا يقرها شرع ولا دين[91]، ومنها: "فاضرب أهل تلك المدينة بحد السيف أو أسلبها بجميع ما فيها حتى بهامها بحد السيف، وجميع سلبها أجمعه إلى وسط ساحتها، وأحرق بالنار تلك المدينة، وجميع سلبها جملة للرب إلهك فتكون ركاما إلى الدهر لا تبنى من بعد".[92]

نستشف من هذه الروايات التوراتية أن ليس هناك سبب منطقي لهذه الروح العدوانية، إلا الروح العدوانية نفسها، ورغبة "يهوه" أن تعرفه الشعوب والأمم على أنه القادر القوي المتميز الحامي لشعبه المقدس. يتعلم اليهودي من قراءته للتوراة كيف كان ملوك اليهود يقتلون كل منافسيهم، وكل من تحوم حوله شبهه المعارضة لهم، ولو كانوا من أقرب الأقربين إليهم، ومن أمثلة ذلك أن التوراة تصور سليمان أنه ما أن جلس على العرش حتى قتل كل من كان يخشاهم وكان منهم أخوه أدونيا[93]. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فالتوراة تضم دروسا أكثر أهمية في بث روح العنف والعدوان والقسوة، من خلال تقديم صورة لإله ضاري، فالدماء إذا لم ترق والشحم إذا لم يقتر على المذبح فإنه لا يرضى، وقد كانت تقدم إليه قرابين عظيمة، وبلغ ما ذبحه سليمان دفعة واحدة من الثيران والخرفان الكثيرة ما ظهر معه المذبح النحاسي. ذلك أن من يتصفح سفر الملوك، فإننا نجده يصور داود النبي بهذه الوحشية والقسوة المدمرة، فتصفه أنه كان يأمر بحرق جميع المغلوبين وسلخ

جلودهم، وتقطيعهم بالمنشار، وكان الذبح المنظم بالجملة يعقب كل فتح مهما قل، وكان الأهالي الأصليين يوقفون من يحكم عليهم بالقتل دفعة واحدة، فيبادون باسم "يهوه"، من غير نظر إلى الجنس أو إلى السن، وكان التحريق والسلب يلازمان سفك الدماء[94]. وهكذا تصور التوراة شهوة القتل الجماعي عند اليهود، وسفك بحورمن الدماء في مذابح هائلة مروعة، فقد جاء في سفر الملوك" فضرب بنو إسرائيل من الآراميين مائة ألف رجل في يوم واحد".[95]

إذا ما رجعنا إلى التلمود، نجد هذه الروح العدوانية أكثر ظهورا، فغير مصرح للكاهن بأن يبارك الشعب باليد التي قتل بها شخصا، حتى لو حدث القتل خطأ أو ندم الكاهن بعد ذلك. لكن الكاهن يمكنه أن يبارك الشعب بتلك اليد إذا كان المقتول غير يهودي، حتى لو حصل القتل بقصد وسبق وإصرار، وينتج من ذلك أن قتل اليهودي لا يعد جريمة بل فعلا يرضي الله.

يقول التلمود:" أقتل الصالح من غير الإسرائيليين، ومحرم على اليهودي أن ينقذ أحدا من باقي الأمم من هلاك أو يخرجه من حفرة يقع فيها، لأنه بذلك يكون قد حفظ حياة أحد الوثنيين"[96]، وجاء فيه أيضا:" إذا وقع أحد الوثنيين في حفرة وجب أن تسدها بحجر"[97]، وفيه أيضا: "الشفقة ممنوعة بالنسبة للوثني، فإذا رأيته واقفا في نهر أو مهددا بخطر، فمحظور عليك أن تنقذه منه، لأن الشعوب السبعة التي كانت في أرض كنعان المطلوب من اليهود قتلها،لم تقتل عن آخرها بل هرب بعض أفراد منها واختلطوا بباقي أمم الأرض، ولذلك يجب قتل الأجنبي لأنه من المحتمل أن يكون من نسل هذه الشعوب السبعة، وعلى اليهودي أن يقتل من يتمكن من قتله، فإذا لم يفعل ذلك كان مخالفا للشرع".[98]

وهكذا نجد أن التلمود الذي صنف حسب الغرائز الشريرة والنزعات المريضة والأنفس السقيمة، يشكل في حسابات اليهود أهم المقدسات، وقد عمد اليهود إلى الإعلاء من شأنه، لأنه أشد عنصرية وأعنف عدوانية وأكثر دموية مما جاءت به نصوص التوراة.[99]

ـ خامسا: تربية لا أخلاقية

تحفل التوراة بصور وأمثلة لا تحصى تدخل ضمن الأعمال اللاأخلاقية[100] والإباحية التي ارتكبها اليهود، ذلك أن العهر والفجور والفسق والدعارة والإباحية ما اكتسب قداسة كما اكتسب في توراة اليهود، ولم يسبق لدين من الأديان أن أباحها أو عالجها بالشكل الذي عولجت به في دين اليهود، وعليه ذهب الكثير من الباحثين وأكد العديد من الدارسين إلى القول، أن التوراة تعد بحق الكتاب الأول في التاريخ كله الذي قدم للإنسانية الدروس الأولى في الانحلال الخلقي والإباحية[101]. والملاحظة المحيرة أن السياق الذي وردت فيه الأمثلة المتعددة والصور المتنوعة للانحلال الجنسي، تشير إلى أن رب إسرائيل كثيرا ما كان يقف من ذلك الانحلال موقفا مزدوجا متناقضا، موقف يجمع بين اتجاهين متعارضين في الوقت نفسه، بين الإباحة والاعتذار من جهة، والتحريم والإدانة من جهة ثانية، فبينما كان يعلن إنكار السلوك الجنسي المبتذل، إذ بهذا الإنكار يصاغ فيما يشبه الاعتذار لصاحبه والتمجيدله[102]، ولا يقف الأمر عند حد الاعتذار، فمن جهة تحرم التوراة الزنا والفواحش[103] وتضع عليها عقوبات صارمة (القتل والرجم)، ومن جهة أخرى تصف الأنبياء الكرام كذبا وبهتانا بأنهم زناة، بل ويمارسون الزنا مع بناتهم وأخواتهم وقريباتهم.[104]

وحتى تزداد الصورة وضوحا وينكشف التناقض جليا، نحاول أن نقف على الصورتين المتناقضتين لنصل في النهاية، إلى معرفة السر وراء إكثار التوراة من ذكر الزنا وإلصاقه بالأنبياء وكأنه من مكرمات اليهود، مع ورود تحريمه في التوراة نفسها، ومن هذه النصوص على سبيل المثال لا الحصر: "عورة أبيك، وعورة أمك لا تكشف، عورة امرأة أبيك لا تكشف، عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك المولودة في البيت أو المولودة خارجا لا تكشف عورتها، عورة ابنة ابنك أو ابنة بنتك لا تكشف عورتها، عورة أخت أبيك لا تكشف، عورة أخت أمك لا تكشف، عورة أخي أبيك لا تكشف إلى امرأته، لا تقرب عورة امرأة أخيك لا تكشف، ولا تجعل امرأة صاحبك مضجعك، ولا تضاجع ذكرا مضاجعة امرأة... ولا تجعل من بهيمة مضجعك، كل من عمل شيئا من هذه الرجاسات تقطع الأنفس التي تعملها من شعبها."[105] وجاء فيها أيضا:" إذا زنى رجل مع امرأة، فإذا زنى مع امرأة قريبه، فإنه يقتل الزاني والزانية، وإذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه، إنهما يقتلان كلاهما...وإذا اضطجع رجل مع كنته (زوجة ابنه) فإنهما يقتلان كلاهما، قد فعلا فاحشة دمهما عليهما، وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعلا كلاهما رجسا، إنهما يقتلان دمهما عليهما، وإذا اتخذ رجل امرأة وأمها فذلك رذيلة بالنار يحرقون وإياهما، وإذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة فإنه يقتل، والبهيمة يميتونها."[106] وجاء فيها أيضا:"إذا دنست ابنة الكاهن بالزنا، فقد دنست أباها بالنار تحرق"[107]. وفي سفر التثنية جاء أيضا: "إذا وجد رجل مضطجعا مع امرأة زوجة بعل، يقتل الاثنان الرجل المضطجع مع المرأة"[108]. وجاء في سفر الخروج فيما يعرف بالوصايا العشر:"لا تزن....لا تشته امرأة قريبك."[109]

بعد عرض هذه النصوص يتضح بشكل جلي لا لبس فيه، أن العقوبات جاءت صارمة في التوراة مشددة على الزنا ونكاح المحارم واللواط ومضاجعة الحيوانات، ومع ذلك لم يتعفف هؤلاء عن نشر هذه الفواحش وممارستها بشكل مستفحل ذلك أنهم لم يكونوا ينفذون أحكام الشريعة. فإذا انتقلنا إلى نصوص أخرى مقابلة، نجد التوراة حافلة بحوادث الزنا يرويها المحرر ببساطة متناهية، وكأنها من الأحداث العادية المألوفة في حياة بني إسرائيل، مما يجعل الإنسان يشعر بأن أخلاقهم كانت تبيح المنكرات، ولا ترى في اقترافها أي إثم أو عار في وضح النهار. وقد صور فيه هؤلاء بصدق وصراحة طبائع قومهم السيئة وأخلاقهم الذميمة، بأساليب من الدعارة والفسق العلني والخلق المنحرف والشهوة البهيمية، ولعل هذا الصدق في تصوير مباذل الأخلاق، والصراحة في سرد المنكرات والتعبير عن أحط المفاهيم الأخلاقية، هو أجل ما قدمه أولئك الكتاب عن بني قومهم الذين لم يكن فيم من يتأبى عن الخطيئة، أو يترفع عن إتيان الفاحشة، وإذا شئنا القول إن ارتكاب هذه الفواحش كان عندهم من الأمور المألوفة أو المستحبة.

لم يسلم من تلك الصور الخليعة والماجنة، ولم يتعفف أولئك القوم من وصف أنبياء الله ورسله الكرام بشتى الأوصاف المبتذلة، وأول هؤلاء الذين تصورهم التوراة بهذا الوصف آدم أبو البشرية، فقد كان لآدم فيما زعمت التوراة عشيقة أو عشيقات من الجن وكان لحواء عشاق من الجن، وكان آدم يأتي عشيقاته من الجنيات، وولد في ذلك أبناء كثيرين وتسمي التوراة أبناء العشق: بنات الناس ويعني بنات الزنا، أما أبناء آدم وحواء الشرعيين فهم أبناء الله.[110] واليهود بهذا الوصف المروع يعتقدون من خلال هذا التصوير لآدم وحواء أن البشر أو الأغيار أو الأميين، هم من الأبناء غير الشرعيين

الذين أنجبهم آدم وأنجبتهم حواء من جراء ارتكاب الفاحشة مع العشيقات والعشاق من الجن وزعموا أن العالم كله أولاد زنا، وقد فشا فيهم هذا الزعم الشاذ حتى صار اعتقادا راسخا في توراتهم المحرفة.

وإبراهيم عليه السلام أبو الأنبياء لم يسلم منهم، فقد اتهموه بأنه قدم زوجته سارة إلى الملك لينال هداياه على أنها أخته، وقد سجل هؤلاء هذا الهراء والدياثة في توراتهم، وتروي في ذلك قصة في سفر التكوين مفادها: "وحدث جوع في الأرض فانحدر أبرام (إبراهيم) إلى مصر يتغرب هناك لأن الجوع في الأرض كان شديدا، وحدث لما قرب أن يدخل مصر، أنه قال لساراي (سارة) امرأته: إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون: هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك، قولي إنك أختي ليكون لي خير بيتك وتحيا نفسي من أجلك، فأخذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع إلى أبرام خيرا بسببها وصار له غنم وبقر وعبيد وإماء وإتن وجمال."[111]

وتتكرر نفس القصة مع أبيمالك ملك فلسطين حيث تروي التوراة، أن إبراهيم قام بتقديم زوجته إلى الملك كي يستلم منه هدايا وعبيدا وأموالا، فقال إبراهيم: "بالحقيقة هي أيضا أختي ابنة أبي غير أنها ليست ابنة أمي فصارت لي زوجة، وحدث لما أتاهني الله من بيت أبي، أني قلت لها: هذا معروفك الذي تصنعين إليّ في كل مكان نأتي إليه قولي عني هو أخي"[112]. والأمر نفسه صنعوه مع اسحق عليه السلام فجعلوه يقول عن زوجته أنها أخته لأنه خاف أن يقول امرأتي لعل أهل المكان يقتلوني من أجل "رفقة" لأنها كانت حسنة المنظر."[113]

وفي شرعة التوراة لا بأس من مضاجعة الأب لابنته حتى ولو كان شيخا فانيا سكرانا[114]، فقد روت التوراة ذلك المشهد المخزي والمهين الذي يحمل من الإسفاف والتطاول على أنبياء الله ورسله، والنزول بهم إلى أحط المستويات من الانحلال الخلقي والإباحية الجنسية وارتكاب الفواحش والمحرمات، ويزداد ذلك سوءا ونذالة وخسة في تصوير مروع إذا كان ذلك مع المحارم، فقد جاء في التوراة: "وصعد لوط من صوغر وسكن في الجبل وابنتاه معه، لأنه خاف أن يسكن في صوغر، فسكن في المغارة وابنتاه، وقالت البكر للصغيرة، أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض، هلم نسقي أبانا خمرا ونضطجع معه فنحيي من أبينا نسلا، فسقيا أبوهما خمرا في تلك الليلة، ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها ولم يعلم باضطجاعها وبقيامها، وحدث في الغد أن البكر قالت للصغيرة إني قد اضطجعت البارحة مع أبي، نسقيه خمرا الليلة فادخلي اضطجعي معه فنحيي من أبينا نسلا، فسقتا أباهما خمرا في تلك الليلة أيضا وقامت الصغيرة واضطجعت معه، ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها، فحبلت ابنتا لوط من أبيهما، فولدت البكر ابنا ودعت اسمه مؤاب وهو أبو المؤابيين إلى اليوم، والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمي، وهو أبو بني عمون إلى اليوم.[115]

بناء على ذلك كله نعتقد أن قصة ابنتا لوط بحق من تخاريف التوراة، فهي قصة لا يقبلها أي عقل ولا يستسيغها أي منطق فهي إهانة للبشرية بأسرها، ويبقى السؤال المحير: هل يرتضي الله أن يقوم جزءا كبيرا من البشرية من حرام وليس أي حرام؟ وهل أدركت ابنتا لوط انعدام الرجال من

على وجه الأرض نهائيا حتى يبرر فعلتهما المشينة؟ مع العلم أن الفناء كان لقوم سدوم وعمورة فقط وليس لكل البشر.[116]

وقد استن راوبين بن يعقوب سنة الاعتداء على زوجة الأب وتدنيس شرفه، جاء في التوراة: "ودعا يعقوب بنيه وقال اجتمعوا لأنبئكم بما يصيبكم في آخر الأيام، اجتمعوا واسمعوا يا بني يعقوب، وأصغوا إلى إسرائيل أبيكم، راوبين أنت بكري قوتي وأول قدوتي فضل الرفعة وفضل العز، فائرا كالماء لا تتفضل، لأنك صعدت على مضجع أبيك، حينئذ دنسته على فراشي صعد"[117] وزعموا أن يعقوب لما علم بأن ابنه زنى بسرية أبيه يعقوب جارية راحيل لم يحرك ساكنا.[118]

تروي التوراة أيضا أن دينا ابنة يعقوب زنت مع شكيم بن حجور برضاها وجاء الشاب يخطبها، فاشترط يعقوب أن تختتن قبيلته كلها، وعندما كانوا متوجعين من الختان، أقبل أبناء يعقوب فقتلوا كل من في القرية، من الرجال وأخذوا النساء سبايا وأخذوا كل ما فيها من أموال.[119]

إذا انتقلنا إلى مشهد آخر نجد أنمن شرائع اليهود، إذا مات رجل ولم ينجب من زوجته فيجب على أخيه أو أقرب قريبله أن يتزوج هذه الزوجة حتى ينجب منها، فإن ولدت فالمولود ينسب إلى المتوفى، وهدف ذلك إحياء ذكرى المتوفى، فإذا رفض المكلف بالزواج القيام بهذا الواجب كان على المرأة أن تهينه أمام الناس.

وقد جاء في التوراة أن يهوذا أمر ابنه "أونان" أن يتزوج زوجة أخيه وتدعى "تامار" فقال:" ادخل على زوجة أخيك وتزوجها وأقم لأخيك نسلا، وعرف أونان أن النسل لا يكون له، فكان كلما عاشر امرأة أخيه يفسد على الأرض [120] كيلا يقيم لأخيه نسلا، فساء عمله هذا في عين الرب فأماته أيضا،

فقال يهوذا لتامار كنته: امكثي أرملة في بيت أبيك ريثما يكبر"شيلة"ابني،ولكن يهوذا تشاءم من تزويجها لابنه الثالث، وخاف موته أيضا فعلمت المرأة بنيته وكادت له. وهنا نجد صورة الخلاعة وتدنيس الشرف قد بدأت مع أحد من يدعى اليهود أنهم سلالة بني إسرائيل، ومع من يدعي اليهود كذلك أنهم ينتسبون إليهم إنه يهوذا بن يعقوب، الذي ارتكب الزنى مع كنته زوجة ابنه وجاء ذلك التصوير التوراتي المخزي في قولها: "ولما طال الزمان وماتت ابنة شوع امرأة يهوذا، ثم تعزى يهوذا فصعد إلى جزاز غنمه... فأخبرت تامار وقيل لها هو ذا حموك صاعد إلى تمنة ليجز غنمه، فخعلت عنها ثياب ترملها وتغطت ببرقع وتلففت وجلست في مدخل عينايم التي على طريق تمنة...فنظرها يهوذا وحسبها زانية... مال إليها على الطريق وقال هاتي أدخل عليك، لأنه لم يعلم أنها كنته، فقالت ماذا تعطينا كي تدخل علي، فقال أني أرسل جدي معزى من الغنم، فقالت هل تعطيني رهنا حتى ترسله."[121]

وخلاصة ما تم بينهما، أنه أعطاها خاتمة ومنديله وعصاه، ثم زنى بها واختفت عن الأنظار، وحين أرسل الجدي ليسترد الرهن لم يجدها الرسل، وبعد ثلاثة أشهر أخبر يهوذا بأن كنته حبلى لأنها زنت، ولم تنتظر زوجها ابن يهوذا فأمر بحرقها، وعند التنفيذ أبرزت الرَهن فاعترف يهوذا أنه صاحبه وأوقف التنفيذ.[122]

ويروى أن تامار ولدت توأمين هما فارص وزارح، ومن نسل فارص جاء بوعز المتزوج بروث التي هي من نسل موآب، ومن نسلها جاء داود، وتروي التوراة قصة الزانية رحاب[123] التي خانت قومها لتحمي جواسيس اليهود، ومن ثم اعتبرت قديسة ودونت سيرتها في كتاب في عرف اليهود مقدسا. وقد جاءت القصة في سفر يشوع ملخصها:

1. بعد محاولة يشوع الدخول إلى الأرض المقدسة، بعد وفاة موسى وتكليفه بمواصلة السير مع بني إسرائيل، وقبل أن يقتحم المدنية أرسل جواسيس لاستطلاع العدو واكتشاف الأرض حيث قال لهم يشوع:" اذهبا واكتشفا الأرض واريحا"[124]

2. بعد اكتشاف قومها تسلل الجواسيس والاختباء في بيت رحاب الزانية، فطلبوا منها تسليم الجواسيس، ولكنها خبأت الجاسوسين أعداء وطنها وقومها، وادعت أنهما غادرا المدينة"قد غادر المدينة قبل إغلاق باب المدينة، أما هي فأصعدتهما إلى السطح وخبأتهما بين عيدان الكتان المكومة عليه"[125]

3. طالبت راحاب مقابل هذه الخيانة حمايتها وقومها، وعدم إيذائهم إذا انتصر اليهود ودخلوا أريحا فواعداها.

4. بعد انتصار اليهود بدءوا يحرقون المدينة بالنار، ولكنهم وفاء لعهد راحاب ينقذوها من أهلها:"واستحيا يشوع من راحاب الزانية وبيت أبيها وكل مالها، فأقامت في وسط شعب إسرائيل، لأنها خبأت الجاسوسين"[126]

وتروي التوراة أن يشوع تزوجها وقد كان ذلك اختيارا وتفضيلا لما عملته ومكافأة لها على خيانة المدينة، وزعموا أن راحاب الزانية هذه ولدت بنات كن جدات لثمانية من أنبياء بني إسرائيل"[127]، تلك هي شريعة اليهود في الزنا، ولكن اليهود مرت بهم مراحل كثيرة ارتدوا فيها عن دين إبراهيم وموسى عليهما السلام، وعبدوا الأوثان واستحلوا محارم الله ومنها الزنا، الذي مارسوه علنا في المعابد والهياكل، ولما كان أحبارهم يحرصون على الرياسات الدينية فيهم، فقد حرصوا على إرضائهم وحرفوا التوراة والأسفار بما يهوى اليهود، وجعلوا من البغايا قديسات أمثال راحاب، ويهوديت، وإستير

التي فتنت بجسدها الجميل ملك فارس فعشقها ونال جسدها، ودفع ثمن تمتعه بها وثمن تفريطها في جسدها إنقاذ الذين كانوا في بلاطه[128]

وقصص هؤلاء كما أراد اليهود، ترسم لليهوديات الطريقة التي تساعدهن على القضاء على اليهود فتخدم المرأة شعبها بجسدها. ويزداد التصوير الفاحش المروع المدنس لشرف النبوة وعصمتها، المقزز للنفوس المنفر للطبيعة الإنسانية السوية، ففي حديث التوراة عن سيدنا داود نجدها تصفه بالمعتدي على حرمة رجاله وأتباعه، وتصوره متآمرا على ضباطه وحرسه، منتهزا فرصة غياب أحدهم ليسطو على عرضه فيدنسه، وهو الأمر الذي لم تخجل التوراة من ذكره فقد جاء فيها: "وكان في وقت المساء أن داود قام عن سريره وتمشى على سطح بيت الملك، فرأى من على السطح امرأة تستحم وكانت المرأة جميلة المنظر جدا، فأرسل داود وسأل عن المرأة فقال واحد أليست هذه بتشبع بنت إليعام امرأة أوريا الحثي، فأرسل داود رسلا وأخذها فدخلت إليه فاضطجع معها هي مطهرة من طمثها، ثم رجعت إلى بيتها، وحبلت المرأة فأرسلت وأخبرت داود وقالت إني حبلى، فأرسل داود إلى يوآب يقول أرسل إلى أوريا الحثي، فأرسل يوآب أوريا الحثى إلى داود...[129].

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يزداد احتيالا وخداعا ومؤامرة من قبل داود النبي كما تصوره التوراة، فحين تم استدعاء أوريا الحثي، منحه داود إجازة لقضاء ليلة مع زوجته، فلا يفتضح أمرها فتضيع جريمة اغتصابها وحملها[130]. ويزداد التصوير التوراتي شراسة وقسوة لا رحمة فيها "فأعاد داود أوريا إلى الجبهة بعد أن حاكله مؤامرة التخلص منه مع القائد العام يؤاب، ونجحت الخطة وتخلص داود من أوريا الضابط الذي قتله جمال

زوجته، ثم تزوجها بعد انقضاء فترة الحداد، فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات ندبت بعلها، ولما مضت المناحة أرسل داود وضمها إلى بيته، وصارت له امرأة وولدت له ابنا......"[131]

كما تصور التوراة داود في شيخوخته محبا للعذارى يتدثر بهن حين يصاب بالقشعريرة[132]، وبهذا يكون داود من أبرز الشخصيات التوراتية التي صورته في أرذل مشهد وصورة، وجعلته نموذجا لشعبه يستلهم منه الانحلال والرذيلة والجنس والفواحش والتعدي على الأعراض والحرمات، ويستعمل القسوة والمؤامرة من أجل الظفر بالفريسة التي يرتكب معها الفاحشة. ونعتقد أن هذه الصورة التي قدمتها التوراة عن داود، هي أبشع ما يمكن أن نتصوره، فكيف أعطت هذه الصورة لإنسان نعتقد فيه أنه أقام ملكها وثبت لها مملكتها"[133]. أما سليمان في التوراة وحياته الجنسية، فحدث عنها ولا حرج فهي تصوره مزواجا شبقا يقتني مئات الأزواج والسراري. "وأوجب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون، موآبيات وعمونيات وأدوميات وميدونيات وحثيات، من الأمم الذين قال عنهم الرب لبني إسرائيل، لا تدخلون إليهم وهم لا يدخلون إليكم لأنهم يميلون قلوبكم وراء ألهتكم، فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة، وكانت له سبع مائة من النساء والسيدات، وثلاث مائة من السراري فأمالت نساؤه قلبه"[134]

وقد انتشر الزنا في اليهود كالوباء بعد سليمان[135]، وبلغ بهم الأمر أن انتشرت عبادة الأوثان والزنا واللواط، بل وصل الأمر إلى أن المعابد، وكان يخصص لها عدد من العاهرات المتبرعات بالزنا من أجل المعبد والكهنة والشعب. وهذا الأمر يعني أن التدني الأخلاقي أوصلهم، إلى ممارسة الفاحشة

وكل الموبقات علنا في معابدهم وكأنها في القربات، ولعل هذا السفول الأخلاقي هو الذي محا ملكم في التاريخ القديم.[136]

لم يكتفي اليهود بتصوير هذه المشاهد الجنسية المثيرة للدهشة والغرابة والاستهجان، بل خص هؤلاء بعض أسفارهم بالحديث عن هذه الصور الخليعة الماجنة، فنشيد الأنشاد[137] وهو واحد من أسفار العهد القديم الموصوفة بالقداسة وهو منسوب إلى سليمان بن داود عليهما السلام، من النظرة الدقيقة والملاحظة الوجيهة لمضمون هذا السفر نجده يشتمل على نصوص ومواقف تنفي عنه بصورة حاسمة أن يكون وحيا منزلا من عند الله، أو أن يكون من كلام سليمان عليه السلام، أو أن يكون كلاما موصوفا بالقداسة، ذلك أن المحور الذي يقوم عليه النشيد حوار يدور بين حبيب وحبيبته[138]، والحبيب يصف حبيبته وهو يخاطبها في خلاعة مكشوفة، ولوعة مفضوحة، ومغازلة دنيئة. كما أن الحبيب والحبيبة في هذا النشيد، قد تناولا أوصافا فيها من السفاهة المبتذلة والمعاني الوضيعة والعبارات الهابطة، وهو أشبه ما يكون بأدب الفراش والأدب المكشوف على حد تعبير عباس محمود العقاد. وهو بهذا التصوير الخلاعي الماجن يصبح نموذجا تربويا للناشئة، يكون من أهدافه نشر الرذيلة والإسفاف والخلاعة والمجون والتحرر الجنسي، وربط العلاقات الجنسية المشبوهة. ولا يسعنا في هذا المقام لكشف الغطاء أمام حقيقة ما يسمونه بالكتاب المقدس، إلا أن نستحضر بعض النصوص التي تظهر ذلك بوضوح، وقد جاء في هذا السفر ما يلي:

الحبيبة: ليقبلني بقبلات فمه، لأن حبك أطيب من الخمر، أنا سوداء جميلة يا بنات أورشليم، أخبرني يا من تحبه نفسي أين ترعى؟ أي تربض عند الظهيرة.

الحبيب: ها أنت جميلة يا حبيبتي، ها أنت جميلة عيناك حمامتان.

الحبيبة: "ها أنت جميل يا حبيبي وحلو، وسريرنا أخضر، جوائز بيتنا أرز ورواقدنا سرق"[139]

الحبيبة: في الليل على فراشي طلبت من تحبه نفسي، طلبته فما وجدته، وجدني الحرس الطائف في المدينة فقلت أرأيتم من تحبه نفسي، فما جاوزتهم إلاّ قليلا حتى وجدت من تحبه نفسي، فأمسكته ولم أرخه حتى أدخلته بيت أمي وحجرة من حبلت بي.[140]

الحبيب: ها أنت جميلة يا حبيبتي، ها أنت جميلة، عيناك حمامتان من تحت نقابك، شعرك كقطيع معز رابض على جبل جلعاد، أسنانك كقطيع الجزائر الصادرة من الفسل اللواتي كل واحدة متم، وليس فيهن عقيم، شفتاك كسلسلة من القرمز وفمك حلو، خدك كفلقة رمانة تحت نقابك؟ عنقك كبرج داود المبني للأسلحة[141]

تلك هي بعض الشواهد من نشيد الإنشاد، التي تحمل هذا الذي يدعي أصحابه أنه محرم مقدس، ومن ثمة نتساءل هل يمكن بعد هذا الغزل المكشوف والكلام الفاحش المدنس الخليع أن يكون ذلك وحي من كلام الحكيم الخبير؟ وهل يمكن أن تكون هذه الأغاني حقيقة من كلام نبي الله الحكيم سليمان عليه السلام؟. أما التلمود فإنه حفل بجملة من النصوص التي تجيز ارتكاب الفواحش والتعدي على الأعراض إذا كان ذلك مع غير اليهودي واليهودية، وهو الأمر الذي تكرر كثيرا في نصوص التلمود، ومنها: "اليهودي لا يخطئ إذا اعتدى على عرض الأجنبية، لأن كل عقد نكاح عند الأجانب فاسد والمرأة اليهودية مثل البهيمة والعقد لا يوجد بين البهائم"[142]

"لليهود الحق في اغتصاب النساء غير اليهوديات"[143]. "إن الزنى بغير اليهوديات واللواط بغير اليهود لا عقاب عليه لأن الأجانب من نسل الحيوانات"[144]. "ليس للمرأة اليهودية أن تبدي أي شكوى إذا زنى زوجها بأجنبية في المسكن المقيم فيه مع زوجته لأنه لم يزن إلاّ بحيوان لا كرامة له"[145]. "اللواط بالزوجة جائز لأن الزوجة مثل قطعة لحم اشتراها من الجزار ويمكنه أكلها مسلوقة أو مشوية حسب رغبته"[146].

ويذهب التلمود إلى أن من يرى أنه يجامع والدته فسيؤتى الحكمة، ومن يرى أنه يجامع أخته فمن نصيبه نور العقل، ومن يرى أنه يجامع خطيبته فهو يحافظ على الشريعة، ومن يرى أنه يجامع امرأة قريبه فله الحياة الأبدية. [147]

ـ سادسا: تربية وهمية

شكلت الوعود التي تكررت عشرات المرات في التوراة، حجر الزاوية في التربية اليهودية وباتت إحدى خصائصها ومميزاتها، ذلك أن سيل الوعود في التوراة يبدأ من أيام إبراهيم عليه السلام يوم اجتاز الأرض إلى شكيم وكان يقطنها الكنعانيون، وقد جاء فيها على سبيل المثال: "وظهر الرب لأبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض "[148]. "وقال الرب لإبرام بعد اعتزال لوط عنه، ارفع عينيك وانظر في الموضع الذي أنت فيه شمالا وجنوبا شرقا وغربا، لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها، ولنسلك إلى الأبد، وأجعل نسلك كتراب الأرض..." [149]. وواضح من هذه الفقرة أن إبراهيم عليه السلام، لم يكن ليستطيع أن يرى عن شماله وجنوبه وشرقه وغربه إلا في حدود عشرة كيلومترات، فلا بد إذن من صرف وعود أخرى تكون أعم وأشمل، لتصل في بعض الأحيان إلى النيل جنوبا والفرات شرقا، من أجل أن

تتسع للذرية الصالحة التي يصبح عددها كتراب الأرض[150]، وقد ورد ذلك بشكل صريح في قول التوراة:" في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام ميثاقا قائلا، لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات"[151].

ولما كان لابد للميثاق من أن يشتمل على التزامات للطرفين المتعاقدين، فقد رأى إله اليهود أن يحول الميثاق إلى عهد من طرف واحد، ليتحلل اليهود من الالتزامات التي تقيدهم وتنظم سلوكهم في الحياة : "فسقط أبرام على وجهه وتكلم الله معه قائلا: أما أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أبا لجمهور من الأمم، وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدا أبديا لأكون إلها لك ولنسلك من بعدك، وأعطى لك ولنسلك من بعد أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا"[152]. ومن بعد إبراهيم عليه السلام انهالت الوعود على ابنه إسحاق: "وظهر له الرب وقال لا تنزل إلى مصر، أسكن في الأرض التي أقول لك، تغرب في هذه الأرض، فأكون معك وأباركك لأنني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك، وأكثر نسلك كنجوم السماء، أعطي لنسلك جميع هذه البلاد، وتتبارك في نسلك جميع أمم الأرض"[153]. ومن بعد إسحاق ابنه يعقوب الذي خرج من بئر سبع وذهب نحو مران وصادف مكانا وبات هناك: " ورأى حلما وإذا يعلم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء، وهو ذا ملائكة الله صاعدة ونازلة عليها وهو ذا الرب، واقف عليها، فقال: أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق، الأرض التي أنت مضطجع إليك أعطيها لك ولنسلك، ويكون نسلك كتراب الأرض"[154]. ويبدو أن الحلم لم يكن كافيا فظهر الله ليعقوب وقال له:" اسمك يعقوب، لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل يكون

اسمك إسرائيل... والأرض التي أعطيت إبراهيم واسحق لك أعطيها، ولنسلك من بعدك أعطي الأرض"[155].

وانهالت الوعود فيما بعد على موسى: "فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله، فقال الرب أني قد رأيت مذلة شعبي الذي في مصر وسمعت صراخهم من أجل مسفريهم إني علمت أوجاعهم، فنزلق لأنقذهم من أيدي المصريين أو معيدهم من تلك الأرض إلى أرض جيدة واسعة إلى أرض تفيض لبنا وعسلا"[156]. ويتضح أن الوعود والعهود والمواثيق وحدها لم تكن كافية لدفع بني إسرائيل إلى اقتحام أرض كنعان، فصدرت إليهم الوعود المشجعة مقرونة بالملاك الذي يسير أمام القوة الزاحفة[157]: "وقال الرب لموسى اذهب اصعد من هنا أنت والشعب الذي أصعدته من أرض مصر إلى الأرض التي حلفت لإبراهيم واسحق ويعقوب قائلا لنسلك أعطيها – وأنا أرسل أمامك ملاكا وأطرد الكنعانيين والأموريين والحثيين والفرزيين والحوبيين والبيوسيين إلى أرض تفيض لبنا وعسلا "[158]. ولكي يأخذ اليهود حريتهم كاملة ويتحللوا من أية التزامات أمام يهوه حصلوا منه يحذرهم من الاعتناء وبأن اختيارهم شعبا له ناتج عن مزايا خلقية فيهم، بل يؤكد أنه اختارهم وهو يعلم أن لا خلاق لهم: "اسمع يا إسرائيل، أنت اليوم عابر الأردن لكي تدخل وتمتلك شعوبا أكبر وأعظم منك مدنا عظيمة ومحضنة إلى السماء، قوما عظاما وطولا بني عناق الذين عرفتهم وسمعت من يقف في وجه بني عناق، فاعلم اليوم أن الرب إلهك هو العابر أمامك نارا آكلة، هو يعيدهم ويذلهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعا كما كلمك الرب، لا تقل في قلبك حين ينفيهم الرب إلهك من أمامك قائلا: لأجل بري أدخلني الرب لامتلك هذه الأرض، ولأجل إثم هؤلاء الشعوب يطردهم الرب من أمامك ليس لأجل

برك وعدالة قلبك تدخل لتمتلك أرضهم بل لأجل إثم أولئك الشعوب يطردهم الرب إلهك من أمامك ولكي يفي بالكلام الذي أقسم الرب عليه لآبائك إبراهيم واسحق ويعقوب، فاعلم أنه ليس لأجل برك يعطيك الرب إلهك هذه الأرض الجيدة لتمتلكها لأنك شعب صلب الرقبة"[159].

بعد موت موسى عليه السلام يخلفه يشوع بن نون، فتصدر وعود يهوه وأوامره صريحة مشجعة: "وكان بعد موت موسى عبد الرب، أن الرب كلم يشوع بن نون خادم موسى قائلا: موسى عبدي قد مات، فالآن قم أعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أي بني إسرائيل كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيه كما كلمت موسى في البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تحملكم"[160]. وفي عهد سليمان الحكيم يعده يهوه بأن يجعل الملك الأبدي في نسله: "وعملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي، فإني أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد كما داود أباك قائلا، لا يعدم لك رجل على كرسي إسرائيل[161].

تلك هي أهم الوعود التي وردت في التوراة وتكررت في مواضع كثيرة، ومن الواضح أنها تبدو لكل ذي عقل ومنطق وضمير أنها هراء بثه اليهود في أسفارهم التاريخية الدينية التي جمعت بعد قرون عديدة من وفاة إبراهيم واسحق ويعقوب وموسى وداود وسليمان[162].

والجدير بالملاحظة أن فكرة الوعد على غرار أنها تشكل إحدى خصائص فلسفة التربية اليهودية وسماتها الرئيسية، فهي بدورها تشكل هدفا من أهداف فلسفة التربية اليهودية والذي ينشده اليهود ويتطلعون إلى تحقيقه. وقد ناقش العديد من الباحثين والكثير من الدارسين هذه العهود والوعود

وأثبتوا بما لا يدع مجالا للشك خرافة وسفاهة هذه الوعود الكاذبة والعهود المزيفة، وكان منهم روجيه غارودي الذي توصل في دراسته القيمة إلى دحض تلك الافتراءات والأكاذيب من خلال مناقشة أصول الوعد الأبوي:

1. الوعد بالأرض بمعنى الوعد بالاستقرار، وقد توجه في بادئ الأمر إلى جماعات من البدو الرحل الذين يتطلعون إلى الاستقرار في أي من المناطق الآهلة الصالحة للسكنى، ومن ثم أصبح هذا الوعد جزءا من التراث القصصي لدى قبائل شتى متباينة.

2. لم يكن هدف الوعد الموجه إلى البدو هو غزو منطقة ما أو بلد بأكمله، سياسيا وعسكريا، وإنما كان يهدف إلى استقرارهم بالسكن في منطقة محددة.

3. الملاحظ أن الوعد الأبوي الذي يحدثنا عنه سفر التكوين لم يقطعه "يهوه" الإله الذي دخل فلسطين مع جماعة الخروج، بل قطعه الإله الكنعاني "إيل" في إحدى تجلياته المحلية، لأن الإله المحلي الذي يملك الأرض هو وحده الذي يملك أن يسمح للبدو بالاستقرار في أرضه.[163]

4. في فترة لاحقة اكتسبت الوعود القديمة بعدا جديدا وذلك عندما تجمعت عدة قبائل من البدو الذين توطنوا لتشكل معا شعب إسرائيل إذ كان هدف الاستقرار قد تحقق، ثم بدأ الوعد يكتسب طابعا سياسيا وعسكريا وقوميا، وبإعادة تفسير الوعد على هذا النحو، أصبح ينظر إليه باعتباره نموذجا للغزو النهائي لفلسطين، وإعلانا لقيام مملكة داوود لإضفاء الشرعية عليها.[164]

بناء على ذلك كله يمكننا القول أن قصة الوعود التاريخية التي كانت لإبراهيم ثم لإسحاق ثم ليعقوب عليهم السلام، والتي وردت عدة مرات في

سفر التكوين وغيره من الأسفار تطرح جملة من التساؤلات المهمة والتي لا تحتاج إلى إجابة، إذ كيف يغفل اليهود عن شروط هذا الوعد، وعن التهديدات المخيفة التي امتلأت بها أسفارهم من أنهم إن نقضوا الشروط سقط الوعد ؟ ويكفي أن نستعرض مجموعة من هذه النصوص التي تبقى الشاهد الحي على بطلان هذه الوعود ونقض هذه العهود. "ولكن إن لم تسمع لصوت الرب إلهك، لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه التي أنا أوصيك بها، تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك: ملعونا تكون في المدينة، ملعونا تكون في الحقل، ملعونا تكون في دخولك، ملعونا تكون في خروجك[165]. "يرسل الرب عليك اللعن والاضطراب والزجر، في كل ما تمتد إليه يدك وتفنى سريعا من أجل أسوء أفعالك إذ تركتني"[166]. "يذهب بك الرب، وبمليكك الذي تقيمه عليك إلى أمة لم تعرفها أنت ولا آباؤك، وتعبد هناك آلهة أخرى من خشب وحجر" [167]. وتأتي عليك جميع اللعنات، وتتبعك وتدركك حتى تهلك، لأنك لم تسمع لصوت الرب إلهك، لتحفظ وصاياه وفرائضه التي أوصاك بها، فتكون فيك آية وأعجوبة وفي نسلك إلى الأبد من أجل أنك لم تعبد الرب إلهك[168]. والحقيقة أن ما جاء في هذه الفقرات من تهديد ووعيد، قد حل باليهود وقد ذاقوا مرارة كل الآلام والعذابات التي ذكرت في الفقرات السابقة، وقد تحقق فيهم هذا الوعيد وأمثاله تماما[169]. فكيف يبقى لليهود وعد عند الله وقد قتلوا أنبياءه وحرفوا كتابه وعبدوا الأوثان وفعلوا المعاصي؟ إن جميع أسفار العهد القديم تشهد أن الوعد قد سقط، وأن اليهود قد حلت عليهم اللعنات الدائمات إلى يوم القيامة، لأنهم قد زاغوا عن الحق، وكفروا بالله ورسله وانصرفوا للفساد في الأرض ومحاربة الله ورسله [170]. ولم يمض إلا زمن قصير حتى تحقق ما قاله المسيح عليه السلام، فدخل الرومان القدس، وخربوا الهيكل ونفوا اليهود

منها، وأسقطوا دولتهم ووجودهم والوعد الذي تعلقوا به، ومن ثمة فكل ما يقوله اليهود ومعهم فريق من المسيحيين عن أحقية اليهود الدينية بأرض فلسطين، مستندين في ذلك إلى العهد القديم أو العهد الجديد هو غير صحيح، بل هو تحريف باطل للفقرات التي يستشهدون بها من العهدين.

وخلاصة ذلك وتأسيسا على ما ذكر يمكن تلخيص حقيقة هذه الوعود الكاذبة والعهود المزيفة في نقطتين أساسيتين هما:[171]

أ. أن نبوءة عودة إسرائيل إلى فلسطين كانت قد تحققت بالعودة من بابل كما ورد في التوراة ذاتها.

ب. أن وعد الله لإسرائيل بالأرض لم يكن دائما بل مشروطا، وقد خرقته إسرائيل ونقضته أيام التوراة بتقصيرها في طاعة وصايا الله ومن ثمة خسرت الوعد.

وهكذا يظهر جليا أن الوعد زيف ويتنافى مع الكمال المطلق وهو من صنع اليهود، فهل من العدل أن تعطى أرض يقطنها شعب مسالم لشعب آخر، وهل من العدل أن يشجع إنسان همجي على الاعتداء على إنسان مسالم في نفسه وماله وعرضه، إن ذلك الذي تدعيه التوراة والعهد القديم يتنافى مع العدل والأخلاق والحرية والكرامة الإنسانية [172]

الهوامش:

1. التحريف عملية تجري على النص من أجل تغيير معناه، وذلك عن طريق نقل كلمات من أماكنها، وفي حالة نص التوراة يتحول النص بفعل التحريف إلى نص إنساني وعلى أقل تقدير يصبح نصا مختلطا، اختلط فيه النص الأصلي الإلهي الموحى به بالعنصر الإنساني الدخيل عليه فغير من ملامحه ومعناه.
2. سورة البقرة: الآية 75.
3. سورة آل عمران: الآية 71.
4. سورة البقرة: الآية 42.
5. سورة المائدة:الآية 13.
6. سورة المائدة: الآية 41.
7. سورة المائدة: الآية 41.
8. سورة البقرة: الآية 78-79.
9. سورة آل عمران: الآية 78.
10. لقد وصلت حركة نقد التوراة في الغرب إلى هذه النتيجة التي أقرها القرآن الكريم، والأعجب أن معظم المصطلحات النقدية القرآنية ووسائل التغيير في النص أصبحت من مقومات المنهج النقدي للتوراة الذي تبناه علماء نقد الكتاب المقدس منذ القرن التاسع عشر الميلادي.
11. ضحى الإسلام: أحمد أمين: دار الكتاب العربي بيروت، ط10. ج1: ص328
12. التفسير الكبير: الفخر الرازي: مج 2: ص 118.
13. سورة المائدة: الآية 13.
14. تفسير الكشاف: الزمخشري: دار المصحف القاهرة 1977: مج 2 ص19.
15. سورة المائدة: الآية 13.
16. تفسير ابن كثير: دار الأندلس بيروت الطبعة الخامسة 1984: مج2 ص526.
17. تفسير المنار: محمد رشيد رضا: دار المعرفة بيروت ط2: مج 6، ص282.
18. اليهودية : أحمد شلبي: ص238.

19. إسرائيل وعقيدة الأرض الموعودة: أبكار السقاف: ص175.

20. موسى والتوحيد: سيجموند فرويد: ص115.

21. تحريف التوراة وسياسة إسرائيل التوسعية: محمد علـــي البـــار: دار القلـــم دمشـــق ط1:1979 ص 31-32.

22. ذلك أن الكتابة استمرت زمنا طويلا تعرضت معه للإضافة والحذف والتنقيح والتهذيب، وكان الكتاب يستعينون بالنقول الشفوية وبتراث الشعوب التي نزلوا بها وبالثقافات التي كانت تروج في عصورهم، ومن ثمة يتعذر بشكل واضح أن تفهم الديانة اليهودية فهما عميقا وسليما، مالم يؤخذ في الاعتبار وبشكل مستمر الديانات والثقافات الأخرى التي نمت وترعرعت في وادي الفرات.

23. التوراة والإنجيل والقرآن والعلم : موريس بوكاي: ص 25.

24. قصة الحضارة : ول ديورانت: مج 2 ص 368.

25. والحقيقة أن الاقتباس في التوراة والعهد القديم من الحضارات والثقافات المختلفة يكاد تكون مسلمة أجمع على القول بها العديد من المفكرين والمؤرخين والدارسين للفكر اليهودي، فالأصول القضائية البابلية تشكل عوامل حاسمة التأثير على الشرائع العبرانية، وأن الكتابة على الألواح يرجح أنها كانت بالمصرية القديمة التي كان يعرفها موسى بحكم نشأته، ثم تنوعت لغات الكتابة من الآرامية إلى اللاتينية إلى العبرية إلى العربية، ومن ثمة فالنقل تم بلغات مختلفة ولكل لغة عاداتها ومصطلحاتها، ولكل زمن لغته وموحياتها ولكل كاتب قدراته ومكوناتها النفسية، وهو الأمر الذي أدى إلى العثور في أماكن كثيرة من التوراة على آثار حذف ملموس أو تكرار عمل أو تناقص واضح، ومن ثمة عقائد وشرائع مختلفة تعكس الأفكار والنظم المتعددة التي كانت سائدة في مختلف أدوار تاريخهم الطويل.

26. رسالة في اللاهوت والسياسة: باروخ سبينوزا: دار الطليعة بيروت ط: ص.273

27. التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: موريس بوكاي: ص32.

28. نفس المرجع : ص 35.

29. سفر التثنية : إصحاح 5/1.

30. سفر التثنية : إصحاح 5/34-6.

31. رسالة في اللاهوت والسياسة: سبينوزا: ص20.

32. تجدر الإشارة إلى أن علماء الكتاب المقدس والعهد القديم بصورة خاصة يرجعون الأسفار الخمسة إلى أربع مصادر رئيسية هي: الوثيقة اليهوية: حيث يذكر اسم الله باسم يهوه .. ويظهر الله في صورة بشر يتمشى في الجنة، ويبحث عن آدم، وآدم يختبئ منه وراء شجرة ويتعارك مع يعقوب طوال الليل، ويحب اللحم المشوي جدا، فإن رائحة الشواء تسكره وتفقده صوابه.. وهو مستعد أن يعطي نصف مملكته لمن يقدم له هذا الشواء.. وما نال حسب زعمهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب مكانتهم والوعد بالأرض التي تفيض عسلا ولبنا، إلا بواسطة هذا اللحم المشوي الكثير الذي قدموه له قرابين.

الوثيقة الإلهيمية: حيث يذكر اسم الله باسم ألوهيم، وهو الاسم الشائع في مملكة الشمال إسرائيل وعاصمتها شكيم، وتسمى أحيانا النص السامري وأسلوبها أكثر اعتدالا، ولا يظهر الرب في صورة بشرية بل هو رب العالمين، وإن كان لابنه البكر المكانة الخاصة جدا، ولا يوجد في النصين اليهوي والإلهيمي نصوص تشريعية إلا نادرا، وهما يحتويان على روايات وقصص وأساطير.

ــ سفر التثنية أو تثنية الاشتراع: وقد كتب هذا النص في زمن الملك يوشياهو على يد الكاهن حلقيا في حدود عام 620 قبل الميلاد، ويتميز بالأوامر والتشريعات والإنشاء الخطابي: "اسمع يا إسرائيل" "وأرض تفيض لبنا وعسلا"

ــ النص الكهنوتي: وهو يتألف من فصول كتبها الكهنة أثناء فترة السبي إلى بابل في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، ويتميز النص الكهنوتي بالتكرار الممل، والتصلب والجمود، والميل إلى كل ما يتعلق بالطقوس والذبائح وأنواع القربان وثياب الكهنة...الخ. ثم جمعت هذه النصوص المختلفة في عصور متأخرة تصل إلى ما بعد ظهور السيد المسيح عليه السلام، وتم توحيدها في كتاب أسموه "التوراة" أو أسفار موسى الخمسة.

33. قام المجلس المسكوني العالمي للمسيحيين الكاثوليك تحت إشراف الفاتيكان بإصدار دراسة متكاملة لنصوص الكتاب المقدس، وقد ترجمت هذه الدراسة القيمة إلى لغات عديدة، وقامت الرهبانية اليسوعية في لبنان بترجمة الكتاب المقدس بشروحه ودراساته التي

وضعها المجلس المسكوني العالمي إلى اللغة العربية تحت عنوان مدخل إلى الكتاب المقدس.

36.35.34. تحريف التوراة وسياسة إسرائيل التوسعية: محمد علي البار: ص.45

37. اليهود واليهودية : علي عبد الواحد وافي: ص57.

38. سفر الخروج : إصحاح 2/21.

39. اليهود واليهودية : علي عبد الواحد وافي: ص57.

40. سورة النساء: الآية 82.

41. الإسلام واليهودية: عماد علي عبد السميع حسين: ص55.

42. أكد دفيد بن غوريون أول رئيس وزراء إسرائيل في المؤتمر الصهيوني الرابع والعشرين، المنعقد عام 1956: أنه لن يكون للحركة الصهيونية مستقبل بدون تربية وثقافة عبرية لكل يهودي، بوصفه واجبا ذاتيا واعتبر أن معرفة التوراة كفيلة بتزويد الفرد اليهودي، بجذوره وأصله وعظمته ومستقبله، ويضمن ارتباطه بشعبه في مملكة إسرائيل، ثم يسأل بن غوريون: ما الذي سيحفظ اليهودية؟ ويجيب: إنها التربية العبرية.

43. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: ص40.

44. وعد التوراة لمن؟ حاتم إسماعيل: ص51.

45. منابع مشكلات الأمة الإسلامية والعالم المعاصر: مقداد يالجن دار عالم الكتب الرياض ط1 1990ص 74.

46. العنصرية اليهودية: أحمد الزغبي: مكتبة العبيكان: الرياض، الطبعة الأولى، 1998: ص64.

47. الشخصية الإسرائيلية: حسن ظاظا: ص36.

49.48. وعد التوراة لمن ؟: حاتم إسماعيل: ص47.

50. الشخصية الإسرائيلية: حسن ظاظا: ص36.

51. يبدو أن ظاهرة العنصرية تنشأ في الأساس، كرد فعل باطنية متمردة على الواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه الفرد والجماعة، خصوصا إذا تزامن ذلك الواقع مع

الإحساس بالدونية والاضطهاد من قبل الآخرين، فينتقل المرء بمخيلته إلى عالم آخر مليء بالآمال والأحلام، باحثا عن جنة ما حرمه الواقع إياها.

52. تعليم العرب في إسرائيل: صالح عبد الله سرية: مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية الطبعة لأولى 1973.ص35.

53. جذور البلاء: عبد الله التل: المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1988: ص21.

54. العنصرية اليهودية: أحمد الزغبي: ص73.

55. من اليهودية إلى الصهيونية: أسعد السحمراني: ص173.

56. سفر الخروج: إصحاح: 5/19-6.

57. سفر التثنية: إصحاح: 1/7-6.

58. سفر التكوين: إصحاح: 7/17.

59. الكنز المرصود في قواعد التلمود: روهلنج: ترجمة يوسف نصر الله: دار القلم، دمشق، ط2، 1999، ص73.

60. بنو إسرائيل التوراة والتلمود: محمد بيومي مهران: ص213.

61. جذور البلاء : عبد الله التل: ص21.

62. التربية عند بني إسرائيل: سعيد إسماعيل علي: ص137.

63. وعد التوراة لمن: حاتم إسماعيل: ص59.

64. ملف إسرائيل: دراسة الصهيونية السياسية: روجيه غارودي: ص48.

65. سفر التكوين: إصحاح: 12.

66. التربية عند بني إسرائيل: سعيد إسماعيل علي، ص136.

67. الشخصية الإسرائيلية: حسن ظاظا: ص37.

68. سفر إشعيا: إصحاح: 1/14-4.

69. من اليهودية إلى الصهيونية: أسعد السحمراني: ص173.

70. العنصرية اليهودية: أحمد الزغيبي: ص73.

71. بنو إسرائيل التوراة والتلمود: محمد بيومي مهران: ج3، ص212.

72. العنصرية اليهودية: أحمد الزغيبي: ص37.

74.73. الكنز المرصود في قواعد التلمود: روهلنج: ص75.

75. جذور البلاء: عبد الله التل: ص21.

76. وعد التوراة لمن: حتم إسماعيل: ص58.

77. سفر يشوع: 25/24/8.

78. سفر التكوين: إصحاح:3/2.

79. سفر التكوين: إصحاح: 1/28.

80. سفر الخروج: إصحاح: 24/11-16.

81. جذور البلاء: عبد الله التل: ص22.

82. سفر التثنية: إصحاح: 1/28.

83. وعد التوراة لمن: حاتم إسماعيل: ص59.

84. سفر التثنية: إصحاح: 7/2-8.

85. الشخصية الإسرائيلية: حسن ظاظا: ص37.

86. وعد التوراة لمن؟ حاتم إسماعيل:ص65.

87. ملف إسرائيل، دراسة الصهيونية السياسية: روجيه غارودي: ص 84.

88. العدوان هو الظلم وتجاوز الحد، وهو صفة من يعدو على غيره، وغريزة العدوان أو العدوانية AGRESEIVITE نمط من السلوك يتميز بروح الاعتداء والإقدام على المخاطر بدلا من اجتنابها، ويطلق لفظ العدوانية أيضا على ميل الإنسان إلى الأعمال العنيفة، أو على ميله إلى انتهاز كل فرصة لإثبات ذاته، أو على تعصبه للمبادئ والعقائد التي يؤمن بها تعصبا شديدا، أو على ميله إلى إيذاء نفسه أو إيذاء غيره أو إيذاء ما يحل محلها من الأشياء، والعدوانية مصحوبة بالطموح وحب السيطرة، والميل إلى تسخير كل شيء في سبيل الأهداف الخاصة، ويعتبر السلوك العدواني تعويضا عن الحرمان الذي يشعر به المعتدي.

89. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: ص24.

90. سفر التثنية: إصحاح، 20.

91. سفر العدد: إصحاح، 55/3.

92. من اليهودية إلى الصهيونية: أسعد السحمراني: ص178.

93. سفر التثنية: إصحاح: 13/15-16.

94. سفر الملوك: إصحاح2.

95. التربية عند بني إسرائيل: سعيد إسماعيل علي: ص129.

96. سفر الملوك: إصحاح.

97. الكنز المرصود في قواعد التلمود: روهلنج، ترجمة يوسف نصر الله: ص90.

99.98. نفس المرجع: ص91.

100. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: ص24.

101. اللا أخلاقي: هو المضاد لقواعد السلوك المقبولة في زمان معين ومكان معين، واللاأخلاقي أيضا هو الشخص الذي يعترف بالقيم الأخلاقية السائدة ويعمل في الوقت نفسه على مخالفتها. (أنظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا : ص 257)

102. جذور البلاء: عبد الله التل: ص38. الاقتباس والجنس في التوراة: خالص مسور: دار علاء الدين دمشق، الطبعة الأولى1997: ص85.

103. بين موسى وعزار كيف نشأت اليهودية: عبد المجيد همو: ص135.

104. لا شك أن أمر تحريم الزنا والفواحش هو من أوامر الله في التوراة الحقة التي جاء بها موسى عليه السلام، أما الأمر الثاني وهو اتهام الأنبياء بالزنا وارتكاب الموبقات والجرائم والفواحش هو من أكاذيب الأحبار الذين كتبوا هذه الأسفار وأضافوا إليها ما ليس فيها.

105. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد على البار: ص335. وانظر: الجنس عند اليهود: أحمد حجازي السقا: دار الكتاب العربي دمشق ط1، 2003.

106. سفر اللاويين: إصحاح:18/7-29.

107. سفر اللاويين: إصحاح:20/10-21

108. سفر اللاويين :إصحاح:21/9

109. سفر التثنية: إصحاح: 22/22.

110. سفر الخروج : إصحاح :20/14-17.

111. اليهود واليهودية: السيد أحمد فرج: ص58-59. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار: ص340

112. سفر التكوين: إصحاح:10/12-15.

113. سفر التكوين: إصحاح: 13/2.

114. سفر التكوين: إصحاح: 1/26-7.

115. جذور البلاد: عبد الله التل:ص38.

116. سفر التكوين: الإصحاح: 30/19-38.

117. انظر: المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام: زكي علي السيد أبو غضة: دار الوفاء المنصورة مصر، ط1، 2003: ص35.

118. سفر التكوين: إصحاح: 1/49-4.

119. اليهود واليهودية التاريخ العقيدة والأخلاق: السيد أحمد فرج: ص52.

120. سفر التكوين: إصحاح: 24.

121. يفسد على الأرض بمعنى العزل.

122. سفر التكوين: إصحاح: 12/38-18.

123. جذور البلاد: عبد الله التل: ص41.

124. المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام: زكى علي السيد أبوغضة: ص35.

125. سفر يشوع: إصحاح: 1/2.

126. سفر يشوع: إصحاح: 6/5.

127. سفر يشوع: إصحاح: 25/2.

128. الجنس عند اليهود : أحمد حجازي السقا : ص13، 118

152. اليهود واليهودية: السيد أحمد فرج: ص60.

129. نفس المرجع : ص58.

130. سفر صمويل الثاني: إصحاح: 1/1-4.

131. جذور البلاء: عبد الله التل: ص39.

132. سفر صمويل الثاني: إصحاح11.

133. الجنس عند اليهود: أحمد حجازي السقا: ص 53. الاقتباس والجنس في التوراة خالص مسور: ص114.
134. بين موسى وعزرا كيف نشأت اليهودية: عبد المجيد همو: ص135.
135. سفر الملوك الأول: الإصحاح: 11/1-4.
136. إن هذا البغاء الوحشي الذي فشا فيهم ودونوه في توراتهم وأسفارهم، هو المبرر الذي يدفع اليهود اليوم إلى تعليم بناتهم احتراف البغاء المنظم، فهم يصدرون بناتهم إلى جميع مواخير العالم، حيث ينتشرن في الملاهي والنوادي وعلب الليل ونحوها، تحت إشراف مؤسسات سياسة منظمة تشرف علها وتديرها.
137. اليهود واليهودية: السيد أحمد فرج: ص61.
138. تضاربت الآراء حول أغاني نشيد الأنشاد، فاليهود يجعلونها تمثل علاقة الحب بين الله ولإسرائيل، والمسيحيون يرونها تمثل العلاقة بين المسيح والكنيسة، ويرى العلماء المحدثون أن هذه الأغاني هي رواية تمثيلية يقوم بالأدوار فيها ثلاثة أشخاص: الملك سليمان وفتاة تدعى شولميت، وأحد رعاة الأغنام. انظر: بنو إسرائيل محمد بيومي مهران: ج 3، ص.271
139. الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي: عبد العظيم المطعنى: ص163.
140. سفر نشيد الأنشاد: إصحاح1.
141. سفر نشيد الأنشاد: إصحاح3.
142. سفر نشيد الأنشاد: إصحاح4.
145.144.143. الكنز المرصود في قواعد التلمود : روهلنج: ص 95.
147.146. نفس المرجع: ص96 ــ 97.
148. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص100. بنو إسرائيل : محمد بيومي مهران: ص .376
149. سفر التكوين: إصحاح 12/.7
150. سفر التكوين: إصحاح 13/14-.16
151. جذور البلاء : عبد الله التل: ص 10-.11

152. سفر التكوين: إصحاح 18/15-20.
153. سفر التكوين: إصحاح 17/3.4-7.8.
154. سفر التكوين: إصحاح 26/.4.2
155. سفر التكوين: إصحاح 28/.14.12
156. سفر التكوين: إصحاح 35/10-12.
157. سفر التكوين: إصحاح 3/6-8.
158. جذور البلاء : عبد الله التل: ص 12.
159. سفر الخروج: إصحاح 33/1-3.
160. سفر التثنية: إصحاح 9/.61
161. سفر يشوع: إصحاح 1/.1.4
162. سفر الملوك الأول: إصحاح 9/.5
163. جذور البلاء: عبد الله التل ص 15.
164. الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية: روجيه غارودي: دار الشروق الطبعة الخامسة 2002: ص 45.
165. نفس المرجع: ص 46.
166. سفر التثنية: إصحاح 28/16.20.
167. سفر التثنية: إصحاح 28/21.
168. سفر التثنية: إصحاح 28/37.
169. سفر التثنية: إصحاح 28/46.
170. أمريكا وإسرائيل: محمد معروف الدواليبي:دار القلم دمشق ط2 2000: ص26.
171. المرجع السابق: ص27.
172. المرجع السابق: 29.30.
173. نقد الدين اليهودي: جميل خرطبيل: الأوائل للنشر دمشق ط1، 2002: ص78.

في صحبة الأستاذ د. محفوظ قداش

أ.د. ناصر الدين سعيدوني
جامعة الجزائر

لقد فقدت الجزائر بوفاة الأستاذ د. محفوظ قداش يوم 30 جويلية 2006 أحد كبار مؤرخيها ومن أبرز أعلام مثقفيها الذين كانت لهم مساهمة متميزة في الكتابات التاريخية ومشاركة فعالة في الحياة الثقافية، فقد ترك برحيله فراغا في الوسط الجامعي وفي المجال العلمي يصعب ملؤه أو تعويضه، في زمن شح فيه الموهوبون من المؤرخين وندر فيه المبدعون من المثقفين، لقد عاد بنبأ وفاة الأستاذ د. محفوظ قداش إلى ذكريات أيام انقضت وسنوات مرت عرفته فيها في عز نشاطه، فخبرت فيه المؤرخ الذي يحترم نفسه ويعتز بكرامته ويفرض نفسه على الساحة الثقافية بإنتاجه وإصراره على أداء واجبه التربوي والإخلاص لمهمته العلمية، فعرفت فيه أخلاق العالم في تواضعه ولمست فيه سلوك الإنسان في دماثة خلقه وسعة صدره، ولعل هذا ما دفعني إلى تسجيل هذه الكلمات التي أعتبرها من واجبات الأخوة العلمية وفاء للزمالة الجامعية، إن لم تكن من متطلبات استعادة الذاكرة ومراجعة النفس لتحديد أبعاد إشكالية الثقافة في الجزائر وتحديد موقعها من المجتمع وعلاقتها بالسلطة.

لقد تعرفت على الأستاذ د. محفوظ قداش عندما التحقت بالجامعة سنة 1963، وتوطدت معرفتي به باكرا أثناء رحلة علمية نظمتها جامعة الجزائر

إلى إسبانيا (1965)، ولا زال موقفه من العرض التاريخي الذي قدمته في إطار نشاط الرحلة بقرطبة حول أسباب سقوط الأندلس حاضرا في ذهني، فقد غلب على العرض التأثر بذكريات التاريخ والتأسي لمأساة الأندلس، مما جعل الأستاذ د. رشيد بورويبة المصاحب لنا في الرحلة يؤاخذني على مبالغتي في التركيز على العامل الإسلامي في أحداث المغرب والأندلس، فاستوقفني تعليق الأستاذ د. محفوظ قداش وأشعرني بمدى تأثره العميق بالبعد الحضاري الإسلامي لتاريخ المغرب والأندلس.

لقد تعمقت صلتي بالأستاذ د. محفوظ قداش خاصة عندما بدأت بإلقاء دروس بالسنة التحضيرية بالجامعة (1968)، وزادت معرفتي به عندما التحقت بقسم التاريخ (1974)، فأكبرت فيه نشاطه الدءوب في اللجان المكلفة بمناقشة التنظيمات التربوية والتوجيهات العلمية المستجدة مع إنشاء المعاهد بالجامعة والمنبثقة عن الإصلاح الجامعي لعام 1971، وتلمست في مواقفه بعد النظر ورجاحة الرأي عندما أصبحت عضو هيئة تحرير مجلة تاريخ وحضارة المغرب (1974) التي كان يرأسها ويحرص على استمرارها والارتقاء بها، رغم الظروف غير المشجعة والتي أوقفت هذه المجلة العلمية الراقية في عددها الثالث عشر (1976).

لم نكن نعرف آنذاك بحكم صغر السن وقلة التجربة وحماس الاستقلال الأبعاد السلبية التي تنعكس على بناء الدولة وتطور المجتمع في الجزائر من جراء تراجع مكانة الجامعة وتهميش الأستاذ الجامعي، وهذا ما تنبه له الأستاذ د. محفوظ قداش باكرا وحاول التنبيه إلي سلبياته من خلال ملاحظاته في اللجان التربوية على مستوى المعاهد أو الجامعة أو وزارة التعليم العالي وفي اللقاءات التاريخية وحتى في فرق البحث التاريخي بالمركز

الوطني للدراسات التاريخية (1979–1984) وفي فوج البحث التاريخي بالمتحف الوطني للجيش (1986–1989)، والتي لم تكن تجد آذانا صاغية أو تفهما من غالبية هيئة التدريس بالجامعة، فلم يفت ذلك في عضده ولم يثنيه عن أداء واجبه التعليمي ومهمته العلمية، فظل مواظبا على عمله الجامعي في التدريس ومناقشة الرسائل الجامعية، قبل أن يتفرغ لتطوير معهد اقتصاد المكتبات الذي تولى إدارته ثم رئاسة مجلسه العلمي لسنوات طويلة منذ أوائل الثمانينات، وأثناء ذلك لمست فيه بفعل التعامل اليومي روح التضحية والتفاني في أداء الواجب، وقدرت فيه سعة الصدر وبعد النظر عندما توليت رئاسة المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية (1999–2001)، وكان الأستاذ د. محفوظ قداش آنذاك رئيسا للمجلس العلمي لقسم اقتصاد المكتبات، فظلت أواصر الصداقة قائمة والاحترام متبادل بيننا حتى بعد مغادرتي الجزائر والتحاقي بجامعة الكويت (2001) ولقائه به لآخر مرة في الاجتماع التنسيقي لمجموعة عمل لمناقشة مشروع إنشاء دائرة معارف جزائرية، بمبادرة من رئيس المجلس الأعلى للغة العربية الأستاذ د. محمد العربي ولد خليفة في 8 أوت 2002.

لقد ولد الأستاذ د. محفوظ قداش بحي القصبة بمدينة الجزائر في شهر نوفمبر1921، من أسرة تنتمي في أصولها، حسبما أفادني به، إلى زاوية قرومة بناحية الأخضرية، استقر أبوه بمدينة الجزائر بحي القصبة ليعمل تاجر خضار بسوق لالير، ولم يلبث أن وافته المنية، فترك ابنه محفوظ في السادسة من عمره يواجه الحياة الصعبة، مما اضطره إلى أن يشتغل لكسب قوته بوسائل شتى منها بائع خضار وعارض عطور، وأثناء ذلك حرص على متابعة دراسته بالمدرسة الفرنسية، ولم يلبث أن انخرط في شبابه الباكر في

الحركة الوطنية الجزائرية، واحتك بمناضلي حزب الشعب الجزائري، وكان الفضل في ذلك للمناضل اليساري بلحاج عضو المؤتمر الإسلامي، وانتسب في تلك الفترة من شبابه للحركة الكشفية وانتظم في فوج الفلاح (1936). وخبر واقع الحركة الوطنية الجزائرية في مظاهرات أول ماي 1945 بالجزائر، مما أكسبته خبرة المناضل وقناعة الوطني، وأثناء ذلك ظل يمارس نشاطه في الكشافة الإسلامية الجزائرية (S.M.A)، فتنقل عبر القطر الجزائري وتجول بفرنسا مع أفواج الكشافة، وكان من قادة المعسكر الكشفي بقسنطينة (1946) الذي أشرف عليه محمود بوزوزو وشارك فيه وفد للكشافة الفرنسية و كان مناسبة للتعريف بالمطالب الوطنية الجزائرية .

تدرج الأستاذ محفوظ قداش في صفوف التنظيم الكشفي الذي تأثر بمبادئ حزب الشعب في الإجتماع الكشفي بسيدي فرج (1948)، ونشط في الجمعية الجزائرية للعمل الاجتماعي (A.J.A.S.)، التي انبثقت عنه مما أهله لأن يصبح منذ سنة 1953 من إطارات التنظيم الكشفي الذي كان يرأسه عمر لاغا، و بعد اغتيال هذا الأخير تولى رئاسته في ظروف صعبة وخطيرة (1957-1962)، كان أثناء ذلك كان على اتصال ــ حسب شهادة الأستاذ عبد الحميد مهري في جريدة الخبر ليوم 27 جانفي 2007 ــ بقيادات في الحكومة المؤقتة وفي مقدمتهم عبد الحفيظ بوصوف وعبد الله بن طوبال، فكان واسطة لتبليغ التعليمات من الخارج إلى الخلايا العاملة بمدينة الجزائر، بعد أن أصبح من الصعب تأمين الاتصال وإبلاغ التعليمات مباشرة من الخارج.

وأثناء ذلك ظل ينشط سياسيا في إطار التنظيمات الاجتماعية والثقافية، فالتحق بهيئة تحرير مجلة الأمل (L'Espoir) التي كانت تتبنى مواقف مناهضا للإدارة الفرنسية بالجزائر بدعوتها إلى إحلال السلم

والتفاوض مع جبهة التحرير الوطني، وهذا ما أكده محفوظ قداش عند لقائه بالجنرال ديغول (1961) بصحبة مولود فرعون، مما جر عليه نقمة دعاة الحرب من الفرنسيين، فهاجمته مجلة ريفارول (Rivarol) ذات الميول الاستعمارية واعتبرت أفكاره مضرة بمصالح فرنسا في إحدى مقالاتها، فأصبح مع غيره من المثقفين الذين ظلوا ينشطون بالجزائر العاصمة هدفا لنشاط منظمة الجيش السري (O.A.S.) الإرهابية، فتعرض لمحاولتي اغتيال، إحداهما استهدفت أعضاء اتحاد المنتخبين البلديين (U.M.P.) يوم 15 مارس 1961، وكان من حسن حظ الأستاذ د. قداش أنه خرج من مكان الاعتداء بثانوية عمارة رشيد بابن عكنون قبل أن يقتحمها أفراد عصابة دلتا (Delta) التابعة لتنظيم الجيش السري الفرنسي ويسلطون رصاصهم الحاقد على المجتمعين، فكان من ضحاياهم نخبة من المثقفين منهم الكاتب الكبير مولود فرعون.

وبعد الاستقلال مباشرة (1962) لم يكن الأستاذ د. قداش قادرا على مجاراة الظروف المستجدة آنذاك، وحالت ثقافته السياسية دون إيجاد مكان له في منظومة الحكم، فكان ذلك تجربة قاسية ولكنها مفيدة لأنها مكنته من فك الارتباط وقطع حبل السرة مع النظام الذي طالما استخدمه في تطويع جمهرة المثقفين واستخدامهم على حساب مصداقيتهم بحيث يتخلون عن مهمتهم المتمثلة في إبداء الرأي المخالف وطرح البديل الأفضل... إلى تبرير كل التصرفات والمواقف التي تصدر عن المسئولين ومباركة كل أعمالهم وسياساتهم بغض النظر عن عواقبها وما يترتب عنها، وبالفعل انطوى الأستاذ د. محفوظ قداش على نفسه يشتغل بالتعليم في الجامعة ويقوم بمهمة التفتيش في التعليم الثانوي لمادتي التاريخ والجغرافية طيلة الستينات والسبعينات،

وأثناء ذلك واظب على البحث والدراسة مما مكنه من إنجاز رسالة دكتوراه الدور الثالث في موضوع "الحياة السياسية بالجزائر العاصمة بين الحربين")، والانتهاء من تحضير رسالة دكتوراه دولة حول إشكالية المسألة الوطنية الجزائرية وطبيعة السياسة الفرنسية في الجزائر، والتصدي بعد ذلك لإصداراته حول التاريخ الجزائري منذ العصور القديمة وحى الفترة المعاصرة، ولم يشغله ذلك عن دراسة اللغة العربية التي حاولا جاهدا تعلمها والتعبير بها رغم تقدمه في السن، وقد أمكن له بعد سنوات أن يناقش الرسائل وأن يشارك في النشاط الثقافي، في الوقت الذي لم يستطع فيه الكثيرون اجتياز هذه العقبة لظروف اجتماعية وعوائق نفسية واعتبارات إيديولوجية.

ظل الأستاذ د. محفوظ قداش مهتما بالواقع الجزائري يراقب الساحة السياسية ويحلل توجهات النظام رغم الانغلاق السياسي الذي كانت تعيشه الجزائر في العشرية الأولى للاستقلال (1962-1988)، وهذا ما كان يفصح عنه بين الحين والآخر في العديد من الاجتماعات واللقاءات فكانت محاضرات المركز الوطني للدراسات التاريخية وجلسات مناقشة مشروع الميثاق الوطني بمدرج الجامعة مناسبات أفصح فيها الأستاذ د. محفوظ قداش عن قناعاته الديمقراطية الليبرالية، و قد لخص هذا الرأي في مطلع التسعينات في مقابلة له مع يومية الوطن (28 نوفمبر 1991) "فاعتبر أن الجزائر بحكم التجربة التاريخية وحتمية التطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي مدعوة إلى مراجعة مواقفها، ففي الجانب السياسي فإن الحزب الواحد الذي عاق التطور السياسي للمجتمع الجزائري إن حقق إنجازات لا يمكن إغفالها مكنته من بناء هياكل الدولة واسترجاع الثروات الوطنية والتنمية العددية للمتعلمين تحت شعارات تجاوبت معها غالبية الجزائريين آنذاك من قبيل الثورات الثلاث

(الزراعية والصناعية والثقافية)، إلا أن إفلاس الحزب الذي أدى إلى القطيعة يعود إلى تجاهله للفرد مع أنه يحاول إسعاده رغم أنفه وانحراف إطاراته وانغلاقهم على الآراء الأخرى مما حال دون أية ديناميكية فكرية أو ثقافية.

وعندما انفتحت الساحة الجزائرية على التعددية السياسية إثر انتفاضة أكتوبر 1988، عاوده الحنين إلى النضال السياسي الذي عاشه في شبابه، فانغمس في خضم الأحداث وانخرط في النشاط الحزبي، فعمل مع حركة بن يوسف بن خدة، وحاول الوصول إلى البرلمان في الانتخابات التشريعية الأولى مرشحا عن حزب القوى الاشتراكية (F.F.S.) عن إحدى دوائر ولاية الجزائر، ولم يحد فشله في هذه التجربة من نشاطه السياسي ولم ينقص من عزيمته، لكن انحصار الحياة السياسية وتراجع التجربة التعددية ودخول الجزائر في مستنقع العنف أقنعه بأن طريق النضال الحزبي غير سالك وأن المشاركة السياسية لم يعد لها مبرر لخاصة بعد أن أصبحت الديمقراطية واجهة بدون محتوى والنضال السياسي نشاطا دعائي من أجل المكاسب المادية وتحقيق الأغراض الشخصية، مما حول الوطنية إلى شعارات والمسئولية إلى مكاسب مادية والثقافة إلى انتماءات سلوكية وأمزجة ذاتية فأصيب كغيره من المثقفين النزهاء بخيبة أمل قاتلة، فوجد نفسه مع كثيرين من ذوي النيات الحسنة مضطرا أن يعود إلى حياته الأكاديمية من جديد ليكرس ما بقي من جهوده في بنشر كتبه والإسهام بما تسمح به صحته في خدمة الجامعة والاشتغال بالبحث.

لقد ساهم الأستاذ د. محفوظ قداش بالعديد من التآليف والكثير من المقالات والمحاضرات والعروض حول تاريخ الجزائر، أغلبها حول الحركة

الوطنية والثورة التحريرية، التي خصها بما لا يقل عن خمسة عشر عنوانا، ومن هذا الإنتاج التاريخي نذكر على سبيل المثال:

ـ تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المسألة الوطنية وسياسة فرنسا الجزائرية (1919-1951)، وهي أطروحته التي حصل بها على دكتوراه دولة تحت إشراف الأستاذ د. كزافييه ياكونو بجامعة باريس.

Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique Algérienne (1919-1951), Alger, S.N.E.D., 1980, 2 vols., 1113 p.

ـ الجزائر جزائرية Algérie Algérienne.

ـ والجزائر تحررت (حرب التحرير)(1954-1962) Et l'Algérie se libéra .

ـ الحياة السياسية بالجزائر العاصمة بين الحربين، وهي أطروحة لشهادة دكتوراه الدور الثالث.

La vie politique à Alger de 1919 à 1939, Alger, S.N.E.D., 1970, 390 p. (2ème éd., 1977).

ـ سلسلة تاريخ الجزائر (Série d'histoire de l'Algérie): الجزائر عبر العصور، وهو عرض شامل ومتكامل لتاريخ الجزائر اعتمادا على أهم المصادر والمراجع:

جزائر العصور القديمة(1982) L'Algérie dans l'Antiquité.

جزائر العصور الوسطى (1982) L'Algérie médiévale.

الجزائر العثمانية (1992) L'Algérie ottomane.

الجزائر المعاصرة L'Algérie contemporaine.

ـ مشروع بحث بمركز الدراسات التاريخية بعنوان "الجزائر في التاريخ": المقاومة السياسية (1900-1945).

ــ القصبة على عهد الأتراك (La Casbah sous les Turcs)، سلسلة وثائق جزائرية (المجموعة الثقافية) عدد 55، سبتمبر 1951.

ــ المساهمة في كتاب حكايات النار .Récits de Feu, S.N.E.D.

ــ الأمير خالد، وثائق وشهادات لاستخدامها في دراسة الحركة الوطنية الجزائرية، ط 1985/1، ط 1987/2.

L'Ӗmir Khaled. Documents et témoignages pour servir à l'étude du nationalisme algérien, Alger, O.P.U., 1985 & 1987, 218 p.

ــ الجزائر في العهد العثماني، مجلة الأصالة، الجزائر، عدد52 ديسمبر 1977، ص ص 2-14.

ــ الأمير عبد القادر، سلسلة فن وثقافة، وزارة الثقافة الجزائرية ط 1979/1، ط1982/2.

ــ مقال الفرص الضائعة أو استحالة إيجاد حل للقضية الجزائرية خلال النصف الأول من القرن العشرين، مجلة أفريكا زماني، عدد 6-7/ ديسمبر 1977، ص ص. 1-12 (بالعربية).

ــ النشاط السياسي للأمير خالد (1919-1925)، مجلة تاريخ وحضارة المغرب، عدد 4/جانفي 1968 (بالعربية).

ــ الأمير خالد الشاب الطالب والضابط (L'Ӗmir Khaled, jeune étudiant et officier)، مجلة تاريخ وحضارة المغرب، عدد 10/أكتوبر 1973، ص ص. 101-107.

ــ الثامن ماي 1945، مجلة اللقاء، باريس، 1970 (Le 8 mai 1945, in Rencontre, Paris).

ـ حزب الشعب الجزائري (1937-1939)، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1985.(بالاشتراك مع مناضل حزب الشعب الأستاذ محمد قنانش)

ـ نجم شمال إفريقيا (1926-1937)، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1984/1، ط 1994/2.(بالاشتراك مع مناضل حزب الشعب الأستاذ محمد قنانش).

إن قراءة متأنية لإنتاج الأستاذ د. محفوظ قداش وتتبع نشاطاته الثقافية والسياسية تسمح لنا بالقول بأن هناك قضيتين كان لها تأثير على آرائه السياسية وأطروحاته الثقافية، وهم إشكالية الديمقراطية في الحركة الوطنية وثورة التحرير ومسألة حرية الفكر وارتباطهما بكرامة الفرد، فانطلق في معالجته للقضية الأولى من أزمة حزب جبهة التحرير التي أدت إلى قطيعة النظام مع الجماهير الواسعة إلى ماضي النضال الوطني، وهذا ما عبر عنه بقوله: "إن إفلاس الحزب الواحد يجب أن يفهم في إطار تطور هذا الحزب من خلال تجربة الحركة الوطنية الجزائرية وتأثير النظام الاستعماري الذي خضع له الجزائريون، فالانسداد السياسي الذي عرفته الجزائر بعد الاستقلال ـ يعود حسب رأيه ـ إلى سنوات 1952-1953 عندما طرح على الوطنيين سؤالا محوريا وهو: ما العمل؟ (Que faire ?) بعد أن رفض النظام الاستعماري اللعبة الديمقراطية وعجز الحكومة الفرنسية تسوية القضية وفشلت كل الوسائل السياسية للنضال للحركة الوطنية الجزائرية من تجمعات وجرائد وانتخابات بعد أن ألغي الانتخابات التي فاز فيها الوطنيون باسم حزب الشعب الجزائري(P.P.A.)، مما أعطى المبادرة للطليعة الثورية لحزب الشعب

وجعل الانتخابات والأحزاب فانحصرت التجربة الديمقراطية في قاعدة حزب الشعب الجزائري عندما يراد تكوين خلايا حزبية أو القيام بمهام محددة، لكنها تهمل بصفة أو بأخرى عندما يعمد إلى النضال السري إذ تصبح للعناصر الديناميكية الأكثر شجاعة الكلمة الأخيرة، فالأعمال الثورية وليست الانتخابات هي التي تسمح بالصعود في سلم المسئولية ما دامت نضال المناضلين وتضحياتهم تبرر ذلك.

مما فتح لاحقا الباب واسعا أمام الثورة التي لم تكن فيها القرارات تؤخذ ديمقراطيا مما جعل الشرعية عمليا تتحول من صندوق الانتخاب إلى مبادرة الطلائع الثورية (Avant-garde) التي لم تكن بفعل ظروف الكفاح المسلح في حاجة إلى استشارة أو حتى إلى توافق (Consensus) لاتخاذ قراراتها، رغم أن مشروع المجتمع والدولة لدى الحركة الوطنية الجزائرية وحتى في مواثيق الثورة كان يرفع شعار الاستشارة الشعبية ويهدف إلى تأسيس مجلس تشريعي عن طريق الانتخاب يكرس سيادة الشعب، ويعقب على ذلك بقوله: إن الديمقراطية أثناء نضال الحركة الوطنية لم تكن تطرح بعبارات اليوم، لقد ظهر عشية 1962 أن الحكم والسلطة تعود إلى من قاموا بالثورة لأنهم استمدوا شرعيتهم من الثورة ولم يكن من الممكن تعبر انتخابات حرة ديمقراطية عوضا عن ذلك، الأمر الذي فتح الباب فيما بعد للانتهازيين أو الذين كانوا خارج صفوف الثورة أن يأخذوا السلطة.. و هذا ما عبر عنه في لقائه مع أسبوعية الجزائر الأحداث) (Algérie-Actualité)(عدد 2/1255–8 نوفمبر 1989) بقوله: إذا كان مشروع المجتمع ضبابي الصورة هذا نتيجة كون) بقوله: إذا كان هناك مشروع مجتمع ضبابي فإن المنبع (وهو أدبيات الحركة الوطنية) واضح وهو الاستشارة الشعبية:

"Si le projet de société était nébuleux, la source était claire: la consultation populaire".

لقد أفصح الأستاذ د. محفوظ قداش عن قناعاته السياسية وموقفه من أوضاع الجزائر في العشريات الأولى للاستقلال في العديد من اللقاءات والمقابلات مع بعض الجرائد والصحف الجزائرية، تتلخص كلها في إشكالية كيفية التأسيس لمجتمع جزائري يقوم على أسس ديمقراطية حقة كفيلة بتحقيق رفاهية الفرد ومصلحة الجماعة، هذا وقد ظلت الديمقراطية قناعة راسخة في توجهه السياسي فهي الحل الأمثل لمشاكل الجزائر لأنها تكرس اختيار الشعب، مما يجعلها بمثابة المخرج الوحيد للجزائر من أزمتها، ففي تصرح له لجريدة الوطن (28 نوفمبر1991) عشية إجراء الدور الأول للانتخابات التشريعية الجزائرية (1991) أوضح خياره الخيار الديمقراطي بقوله: إن انتصار مبادئ الديمقراطية يكون بالسماح للناس المنتخبين بالأغلبية أن يحددوا الحلول السياسية وخاصة الاقتصادية منها والثقافية الكفيلة بإنقاذ الجزائر، ... إن الظروف الحالية تفرض اتحاد الطموحين للسلم الاجتماعي، وعملهم من أجل تكريس المبادئ الأساسية للديمقراطية، وهنا تكمن أهمية الانتخابات التشريعية،فإذا لم تنسف تكون أول امتحان إيجابي من أجل الديمقراطية، لكن وقف الانتخابات ودخول الجزائر في أزمة خطيرة وضع حدا لطموحات الأستاذ د. محفوظ قداش الديمقراطية وأشعره بأن حياته السياسية قد انتهت كما أن التجربة الديمقراطية في الجزائر قد أجلت لعدة أجيال أخرى.

أما القضية الثانية التي كان لها حضر في سلوكه وقناعاته فهي إيمانه بحرية الفكر والتزامه باحترام الرأي الآخر – إيمانه بحرية الفكر وبكرامة الفرد واحترام الرأي الآخر، فلم يتورط كما حدث للبعض من زملائه في

تصرفات إدارية غير مقبولة مع طلابه أو زملائه، ولعل هذا ما جعله يبتعد عن التنظيمات النقابية المسيرة من طرف الحزب، وأخذ موقف الحذر من مؤسسات البحث الموجهة لخدمة أطروحات السلطة، وهذا ما تسبب له في مضايقات إدارية وجعله يدخل في خصومات ومشاحنات مع مثقفي حزب جبهة التحرير الوطني. وفي هذا الصدد نسجل مساجلته مع الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم، فقد علق هذا الأخير على ملاحظة الأستاذ قداش على محاضرته، بتوضيح يؤاخذ فيه قداش على بعض مواقفه وتعابيره التاريخية، وجاء هذا التوضيح بعنوان: مفاهيم خاطئة، وأوصاف باطلة لتاريخنا الوطني (Faux concepts, fausses formatations de notre histoire)، مما دفع الأستاذ قداش إلى الرد عليه في مقالين بنفس الجريدة، أحدهما بعنوان: توضيح نهائي (Mise au point finale)، والآخر في شكل تعليق على مقولة مفاهيم خاطئة (Faux concepts). وتكمن أهمية هذا السجال في أنه يعرض إلى رؤيتين مختلفتين في فهم وتصور ومقاربة التاريخ الجزائري، بين من يعبرون عن أطروحات السلطة والذين يعارضونها، فاستعمل كلاهما حججه التاريخية انطلاقا من قناعاته الشخصية، فالأستاذ مولود قاسم آخذ الأستاذ محفوظ قداش على اعتبار التزامه بمواقف رأى فيها ممالته للاستعمار من قبيل ما كتبه في إحدى مقالاته في مجلة الضمائر المغربي(Consciences maghrébines) سنة 1955، وكذلك موقفه المتحفظ في إحدى اجتماعاته في لجنة الإصلاح الجامعي، فكان رد الأستاذ د. محفوظ قداش واضحا وهو أن أفكارها لا تفهم إلا في سياقها، وأن ما كتبه في "الضمائر المغربية" هو مقال سياسي مما يتطلب تحليل مضمونه ونقده حسب الظروف التي نشر فيها والتي لا تفهم إلا من خلال طبيعة النشاط الوطني للطلبة والكشافة الجزائرية بعد سنة 1952

وعلاقتهم مع الطلبة والكشافة المسيحيين من أجل التعريف بالمسألة الجزائرية، وهذا ما سمح بنشر هذه المجلة (الضمائر المغربية) في نهاية 1955 لتعرض مداولات جبهة التحرير الوطني التي جمعتها جبهة التحرير بعد ذلك ونشرتها بباريس، كما كان من ضمن هؤلاء الطلبة المسيحيين القريبين من الأستاذ ماندوز من تبنى أطروحات جبهة التحرير الوطني ودافع عنها وانتسب إلى الجزائر. كما آخذ مولود قاسم أيضا محفوظ قداش على استعماله ألفاظا ذات دلالات تاريخية تتنافى والبعد الحضاري للجزائر من قبيل الهيمنة التركية (Domination turque) والغزو العربي (Invasion arabe)، مع كونهما حكم وطني وفتح إسلامي، والعهد الروماني (Йpoque romaine)، رغم كونه استعمارا أجنبيا. على أن هذه العبارات كانت شائعة الاستعمال بدون خلفية إيديولوجية أو نظرة ثقافية.

ـــ أنه يمثل بفكره ومواقفه وقناعاته جيلا من الجزائريين عاشوا النضال السياسي للحركة الوطنية وخبروا تجاربه، فحملوا في تصوراتهم مشروع مجتمع وتنظيم دولة لم يجدوها في الواقع، بل اصطدموا بممارسات منافية للسلوك الوطني كما يتصورونه وبممارسة السياسة كما خبروها. ومع ذلك فهو عينة من شريحة مثقفين جزائريين وفقوا في الجمع بين الحياة الفكرية في بعدها الثقافي وتصورها التاريخي بالواقع المعيش، فأصبح التاريخ منفى لهم وتأسي لمواقفهم، وهذا ما ساعدهم على التميز بقناعاتهم، والبقاء بعيدين عن دوائر السلطة وفي منأى عن المعارضة الصريحة، بينما غالبية المثقفين اتخذوا موقفا ملتزما، سواء من خدم النظام وروج لأطروحاته على حساب الموضوعية والمنهجية التاريخية، كما هو شأن "جماعة التاريخ الرسمي" الذين يقنعون بالتغني بالماضي يؤدي دور الواعظ المصلح والمربي

الوقور الذي لا يجسر على ممارسة الفعل السياسي ويخشى المصارحة برأيه ولو على حساب مكانته في منظومة المجتمع ومنزلته في الساحة الثقافية، أو كما هو الحال بالنسبة للجماعات المتغربة الرافضة لأصالة الشعب والمعادية لطموحاته والتي تريد أن توجهه دون أن تحاول فهمه بفعل انغلاقها الإيديولوجي الدوغماتي ونظرتها الجهوية القاصرة. وفي هذا الصدد اعتبر أن التاريخ شهادة تؤدى وكلمة حق يجاهر بها، هذا ما يجعل في رأيه مهمة المؤرخ مرتبطة بالحرية والإبداع وخاضع لقيم أخلاقية من أهمها النزاهة والموضوعية وتحري الحقيقة، وهذا ما يتوجب معه على المؤرخ، حسب رأيه، التدقيق في الأحداث وعرضها كما وقعت وإعطاءها الأهمية التي تستحقها، بحيث لا يضخمها لدوافع ذاتية وظرفية ولا يتجاوزها لدواع سياسية ونظرة إيديولوجية، وإنما عليه أن يسجلها في سياقها التاريخي، ومن خلال هذه القناعات والرؤى.

ـ حنينه الجارف إلى الماضي، فقد كانت الكشافة حاضنة اجتماعية له كما كانت أدبيات الحركة الوطنية موجها له، وهذا ما دفعه إلى كتابة تاريخها ليس كباحث فقط وإنما من خلال التجربة التي عاشها في تعامله مع مناضلي فاعتبر نفسه شاهدا بامتياز على عصره جمع نشاط المناضل ومهنة المؤرخ، وهذا ما دفعه إلى دراسة تاريخ الحركة الوطنية والتخصص فيها باعتباره شاهدا على الأحداث ومطلعا على الوثائق، وقد عمل مع الأستاذ محمد قنانش مناضل حزب الشعب على نشر وثائقها والتعريف برجالاتها قبل التعددية، وحاول كلاهما إعادة الاعتبار لرجالات الحركة الوطنية وعلى رأسهم الزعيم مصالي الحاج باعتباره الأب المؤسس للوطنية الجزائرية.

وفي هذا التوجه عبر في كتاباته عن إيمانه العميق بالهوية الجزائرية في إطارها العربي الإسلامي، مع الأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي والاختلاف الفكري الذي تفرضه طبيعة الحياة وتطور التاريخ، فرغم ارتباطه باللغة الفرنسية وتفاعله مع المناخ الثقافي لهذه الثقافة، فإنه ظل مقتنعا بأن العامل الديني المحرك الحقيقي للشعور الوطني والأساس الصلب للشخصية الجزائرية، ولعل هذا ما جعل ذوي التوجهات اليسارية ينفرون منه ويعادونه في الوقت الذي ظل فيه مثقفو العربية يبتعدون عنه ولا يجد فيهم تفهما وتعاطفا بحكم لغة إنتاجه.

كما معرفته العميقة بممارسات الإدارة الفرنسية في الجزائر جعله ينتفض ضد الأطروحات الاستعمارية الفرنسية الجديدة التي عبر عنها القانون الذي يبرر فظائع الاستعمار في حق الشعب الجزائري ويحاول أن يبرز الدور الإيجابي للحضور الفرنسي في الجزائر، فكان هذا القانون بالنسبة له تحد لا يمكن السكوت عنه لأن مفهومه مناقض للكرامة والإنسانية بل مناف حتى لقيم الثقافة الفرنسية ذاتها، مما يستوجب عملا مضادا ينطلق من دور المؤرخ الجزائري ونتائج أبحاثه وليس من خلال التصريحات والمواقف دحض الرسمية فقط، وهذا لا يتأتى إلا بتمكين المؤرخ الجزائري من أدوات البحث ووسائل العمل، وقد أبدى تأسفه العميق لعدم توفرها في الواقع الجزائري، في وقت ندر فيه المؤرخون النزهاء من الفرنسيين فلم يرتق أغلبهم إلى مستوى علمية شارل آندري جوليان و شارل روبير آجرون.

ـــ اعتقاده الراسخ بأن الجامعة مصنع للفكر وبيئة مخصبة للتقدم والإنتاج، مما يتطلب تمتعها بوضع مستقل تكون فيه بعيدة عن المراقبة والتوجيه، بل تكون بيئة كفيلة باحتضان التنوع الثقافي والتعدد الفكري

والإبداع العلمي والأدبي والفني. وفي هذا الصدد يسجل التاريخ تصرفات لحزب جبهة التحرير تجاه الجامعة لا يمكن تبريرها، منها تلك الاجتماعات التي كانت تنظم في مقرات الحزب لتلقين المشرفين على الجامعة منهم رئيسها ومديري معاهدها كيفية تدريس التربية الوطنية و جعل المقررات تتماشى ومبادئ الحزب، و لعل أكثرها إثارة ذلك الاجتماع الذي عقد بمقر محافظة الحزب بباب الوادي إزاء ثانوية عقبة، وقد حضرته بصفتي مديرا لمعهد التاريخ كما حضر الأستاذ د. محفوظ قداش باعتباره مديرا لمعهد اقتصاد المكتبات لنلقن الوطنية ونسمع كلاما من أحد إطارات الحزب لم يتجاوز فيه الشعارات والأقوال المعهودة، فلم نفهم لغته الخشبية وإنما أحسسنا بنهاية دور الجامعة كبوتقة لإنتاج المعرفة واحتضان الفكر، ولم يكن لتدخل الأستاذ د. محفوظ قداش ردا للاعتبار أي صدى لأن الجمع فقد قيمته الأدبية بل فقد روحه العلمية، ولم تعد معها المهام الجامعية تغري ولا الانتساب إليها يشرف بعد أن تحولت الجامعة من محرك للمجتمع ومصنع للفكر إلى مجرد مؤسسة تعليمية لطور ما بعد الثانوي، بينما تحولت وظائف الجامعة باعتبارها الثقل في المجتمع إلى دوائر السلطة الممثلة في الحزب الواحد والإدارة الوصية. وهذا ما أدى إلى أزمة تعيشها الجامعة، يكمن سببها حسب رأيه في انفصال مجال التكوين عن العمل وغياب النظرة النقدية وتعمق السلوك الديماغوجي الذي لم يسمح بتكوين الإطارات الكفاءة ولم يمكن الأستاذ الجامعي من اكتساب المصداقية والمساهمة في الحياة الجمعوية والسياسية الكفيلة بجعله ينفتح على الحداثة المتمثلة في اكتساب العلوم والتكنولوجيا والانفتاح على اللغات الأجنبية وتشرب روح الحرية والنقد (Esprit critique)

التي ظلت مهملة حتى الآن مع ضرورتها لإيجاد حلول للمشاكل ووضع أسس مشروع مجتمع.

ــ اعتباره أن التاريخ شهادة تؤدى وكلمة حق يجاهر بها، هذا ما يجعله مرتبط بالحرية والإبداع وخاضع لقيم أخلاقية من أهمها النزاهة والموضوعية وتحري الحقيقة، وهذا ما يتوجب معه على المؤرخ، حسب رأيه، التدقيق في الأحداث وعرضها كما وقعت وإعطاءها الأهمية التي تستحقها، بحيث لا يضخمها لدوافع ذاتية وظرفية ولا يتجاوزها لدواع سياسية ونظرة إيديولوجية، وإنما عليه أن يسجلها في سياقها التاريخي، ومن خلال هذه القناعات والرؤى حاول تقييم مسيرته، فاعتبر نفسه شاهدا على عصره بامتياز، جمع نشاط المناضل إلى مهمة المؤرخ. فشذ بذلك عن المؤرخ الجزائري التقليدي الذي لا يجسر على ممارسة السياسة والمصارحة برأيه وفرض نفسه في الساحة الثقافية ويكون له رأي في مشروع المجتمع. وحتى يمكن للقارئ الخروج بفكرة مجملة عن قناعات الأستاذ د. محفوظ قداش التي تستمد قيمتها من دراسة التاريخ وربطه بالسياسة وابتعاده عن لعب دور الواعظ المصلح والمربي الوقور، نورد ما جاء في بعض هذه المقابلات، ففي مقابلة له مع يومية الوطن في عز الانفتاح السياسي (28 نوفمبر 1991)، اعتبر أن الجزائر بحكم التجربة التاريخية وحتمية التطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي مدعوة إلى مراجعة مواقفها، ففي الجانب السياسي فإن الحزب الواحد الذي عاق التطور السياسي للمجتمع الجزائري إن حقق إنجازات لا يمكن إغفالها وهي بناء هياكل دولة واسترجاع الثروات الوطنية وتنمية عددية التعليم ورفع شعارات تجاوبت معها غالبية الجزائريين آنذاك من قبيل الثورات الثلاث (الزراعية والصناعية والثقافية) إلا أن إفلاسه الذي أدى إلى

القطيعة يعود إلى تجاهله للفرد مع أنه يحاول إسعاده رغم أنفه وانحراف إطاراته وانغلاقهم على الآراء الأخرى... وانعدام الديناميكية الفكرية والثقافية.

وفي ختام هذا التعريف بإسهام الأستاذ د. محفوظ قداش التاريخي والثقافي، يجدر بنا أن نثير هنا إشكالية القيمة المحددة لمكانة المؤرخ ومنزلة المثقف في المجتمع، والتي ظلت غائبة عن القيم التي تتحكم في منظومة القيم في الجزائر، فمن المسلم به في أي بلد أن الحركية السياسية والتفاعل الاجتماعي وما يرتبط بهما من جلبة الحياة وطموحات الأشخاص وما يرافقهما عادة من اصطناع للمواقف وتعدد للأدوار وانتهاز للفرص، كلها عوامل جعلت المكانة الحقيقية للفرد في المجتمع، مهما علا شأنه أو انحطت منزلته، تحدد وتصنف حسب قدرته الذاتية وطاقته الشخصية، وهذا ما يسمح لنا أن ننزل الشخص مكانه بالرجوع إلى قيمته الحقيقية بحيث يصنف ضمن مجموعتين لا ثالثة لهما، إحداهما فئة الأشخاص ذوي القيـــمة المضافة (valeur ajoutée) الذين استمدوا مكانتهم بما اكتسبوه من امتيازات وما حازوه من حضوة و ما تمتعوا به من نفوذ، فهي تسقط من الاعتبار لكونها في غالب الأحيان فعل مصطنع غير خاضع للقوانين المنظمة للترقية الاجتماعية، والأخرى تدرج في صنف الأشخاص من ذوي القيمة الحقيقية (valeur réelle). التي تلازم الشخص لكونها أصيلة غير مكتسبة تعبر عن حقيقة صاحبها، أما القيمة المضافة سواء كانت ثروة طائلة أو منصبا ساميا أو مكانة سياسية مرموقة، فبزوال المنصب ينتهي أمر أصحاب القيمة المضافة إلى النسيان بعد أن يجروا على أنفسهم حسد الطامعين وعداء المخلصين؛ بينما ذوو القيمة الحقيقية الذين وقعوا معاهدة سلام أبدي مع أنفسهم ولم يكن لهم رأي إلا من

خلال ضمائرهم و ليس لهم وجود إلا من خلال إسهاماتهم، فهم قد يعانون التهميش وشظف العيش وقد يكتنفهم النسيان في حياتهم، ولكنهم في الأخير هم الفائزون في نظر الجميع، فيخلدون في ذاكرة الأجيال ويفرضون أنفسهم في سجل التاريخ الحقيقي، وهؤلاء الناس مع الأسف قلة في كل زمان ومكان، ولكنهم في كل حال يظلون يمثلون ذاكرة الشعب وروح الأمة وأمل المستقبل، ومن هؤلاء يحتل الأستاذ د. محفوظ قداش مكانته كمؤرخ أصيل ومثقف واع وسياسي نزيه.

حقا إن الجزائر لم تعرف كيف تستفيد من مبدعيها ومثقفيها بفعل اختلاط ذوي القيمة المضافة بأصحاب القيمة الحقيقية بعد أن تكاثر إلى حد التخمة على الساحة الثقافية بالجزائر المثقفون تحت الطلب من كتاب البلاط وهواة الموائد ومدمني المهرجانات والذين يصنعون بقرار وينهون بتعليمة، فهم أشبه ما يكونون بحاشية الإمبراطور شرلكان التي ظلت تنتظره ساعات طويلة في رحاب قصره ببولون (إيطاليا) سنة 1535، لتتشرف برؤيته وتحظى برضاه وهو جالس يستمتع بمناقشة المؤرخ الإيطالي فرانسيسكو غيشيارديني (F. Guicciardini) صاحب تاريخ إيطاليا، فلم يجد ما يعتذر لهم به سوى قولته المشهورة: "إن في وسعي أن أصنع عشرين نبيلا في ساعة، ولكني لا أستطيع إيجاد مؤرخ واحد في عشرين سنة..." لأن هذا المؤرخ الذي أعجب به الإمبراطور شرلكان الذي لم تكن الشمس تغيب عن مملكته، كان بالضرورة قبيل قاش وأمثاله من مؤرخي ومثقفي وأدباء الجزائر ذوي القيمة الحقيقية والذين لا يجود بهم الزمن إلا في فترات نادرة لأنهم النتاج الأصيل لبيئتهم ولسان المعبر عن عصرهم والمؤشر الموجه لتطلعات مجتمعهم.

التـرجمـة: اتجاهات معاصرة النص هويـة

حضرية يوسفي

جامعة الجزائر

الترجمة فعل أخلاقي قوامه الاعتراف "بالآخر" واستقباله كما هو، لأن دافعها الأول هو الرغبة في الانفتاح على ذلك الآتي من بعيد وعلى فضائه اللغوي؛ ولأنها في المقام الثاني الأداة التي تمنح الأعمال الأجنبية، بما تحمله من جديد لغوي وثقافي وأدبي، حياة في لغة أخرى بطابعها الغريب بمعنى الأجنبي وليس الصادم. (أنطوان برمان). متى نقول إن الترجمة بصفة عامة، والترجمة الأدبية بصفة خاصة، أدت رسالتها وحققت غايتها؟

لنتفق مع **نيومارك** (1981: 4) أن دوافع الترجمة كثيرة ومتعددة، فقد تكون رغبة في اكتشاف ثقافة لا نعرفها، أو تحصيل معارف لا نمتلكها، أو نشر أفكار دينية نؤمن بها، أو محاربة مذاهب فلسفية وتيارات سياسية لا نؤمن بها. وقد تكون أيضا رغبة في تحسين اللغة الوطنية وتنميتها، كما فعل المصلح الألماني **مارتن لوثر** Martin Luther مع اللغة الألمانية، أو إشاعة إبداع أدبي من باب الاعجاب به أو بمؤلفه كما كان الحال مع **رباعيات الخيام** و**كليلة ودمنة** وغيرهما. لكن، ومهما اختلفت الدوافع فإن الترجمة، التي تعد سلاحا وأداة في الآن ذاته، تؤدي مهمة محددّة.

لا نضيف جديدا إذا قلنا أن الترجمة مركبان متلازمان: وعاء ومضمون لا يستغني أحدهما عن الآخر وإلا اختلت الموازين وتعذر تحقيق

الهدف. لكن، وبالرغم من المساحة الهامة التي تشغلها اللغة كوعاء ناقل للنص المترجم في حلة جديدة موجهة إلى قارئ جديد من أفق مختلف وخلفية بل خلفيات مختلفة، فإن المضمون يبقى هو المادة التي لا يمكن دونها الحديث عن نص ولا عن وعاء ناقل، فهو الروح التي تصنع كيان هذا النص وهويته، فإذا ما ضاعت الهوية ضاع النص وزالت أسباب نقله في غير لغته الأصلية.

شكلت تسعينيات القرن الماضي محطة بارزة في تاريخ الترجمة إذ سجلت تحولات هامة كان لها الفضل في إخراج الترجمة، كعملية وكمنتج، من الإشكاليات التقليدية، التي طالما سجنت فيها وأبرزها جدلية الأمانة والخيانة وجدلية الحرفية والتحرر، إلى أفق جديد هو طبيعة العلاقة القائمة بين اللغة الناقلة واللغة المنقولة ومنه البعد الأخلاقي في الترجمة.

فإلى عهد ليس بالبعيد، بقيت اللغة الناقلة أي المستقبلة هي صاحبة الكلمة في عملية الترجمة تتصرف في الأصل بما بلائم منطقها وتصوراتها وتقطيعها للواقع، رغم أن النصوص الأصلية التي يقع عليها الاختيار لترجمتها هي التي تفرض نفسها في العادة على المترجم وعلى القارئ الأجنبي لأسباب عدة ومتعددة منها الموضوعي ومنها الذاتي. وبفعل الهيمنة هذه اتخذت اللغة الناقلة طريقها إلى التهام الأصل بأبعاده الثقافية والاجتماعية والدينية والتاريخية التي تشكل خصوصيته وسبب وجوده في ظل الوفرة والتنوع. هذا قول لا ينكره أحد وهو يصدق على الترجمات الغربية الذي غالبا ما ينتهج أصحابها، باعتراف المترجمين والدارسين الغربيين أنفسهم، أسلوب الضم والتدجين إرضاء لحضارتهم وثقافتهم ومراعاة لقيّمها ومعاييرها رغم ما في ذلك من طمس لهوية "الآخر"، وتجاوز في حق الترجمة التي تعد جسر تواصل وتبادل وليس وسيلة اعتداء وسلب.

هذه الهيمنة نابعة، في الحقيقة، من نزعة التعصب الغربية التي يسميها **هنري ميشونيك** Henri Meschonnic (1973: 310) "الامبريالية الثقافية"، والتي تعمد إلى تجاهل تاريخها من خلال التنكر لدور الترجمة التاريخي ولدور الاقتراض في ثقافتها. من أبرز منتقدي نزعة التعصب التي تلغي "الآخر" l'Autre نتوقف عند **أنطوان برمان** حامل شعار البعد الأخلاقي في الترجمة القائم على تقبل "الآخر" وباستقباله كما هو ما دامت الترجمة من منظوره ليست سوى الرغبة في الانفتاح على الآخر وقبوله بكل اختلافاته داخل فضائنا اللغوي الخاص. فقد انتقد التوجهات الغربية الميالة إلى ضم الآخر و الاستحواذ عليه واستهجن "منطق الذات" « la « logique du même الذي خنق صوت الأخلاق في الفعل الترجمي (1999: 74) وهو التوجه الذي طبع الممارسة الغالبة في الثقافة الرومانية القديمة والثقافة الفرنسية الكلاسيكية، وإلى عهد قريب ثقافة أمريكا الشمالية والثقافة الأوروبية الاستعمارية.

وقد ظهر هذا الصنف من الترجمة القائم على التعصب من الزاوية الثقافية وعلى التناص من الناحية الأدبية منذ قرون في روما القديمة وشكّل الأرضية الأولى للأدب اللاتيني باعتبار أن المعين الأول للثقافة الرومانية كان هو الترجمة،(نفسه: 31) ووجد من نظر له من أمثال **شيشرون** Cicéron و**هوراس** Horace لكن شيخ المترجمين **سان جيروم** saint Jérôme ومن ورائه وازع المسيحية الرومانية هو من كرّس المبادئ التي وضعها من سبقه بفضل ترجمته اللاتينية للتوراة la Vulgate، الترجمة التي أرفقها بجملة من الأفكار النظرية و التقنية.

الترجمة هذه، التي تبنت مبدأ إخضاع كل ما تنقله لخصائص الثقافة الرومانية وقيّمها ومعاييرها الخاصة، كانت لا تتحرج في ضم النصوص والأشكال الإغريقية وإلباسها لباس اللاتينية لا يهمها في ذلك إلا تحقيق أمرين اثنين هما أولا ترجمة العمل الأجنبي بطريقة تجرّده من كل ما قد يكشف أن العمل مترجم، وثانيا بطريقة توحي في نفس الوقت بأن المؤلف ما كان ليصيغه بغير هذه الطريقة لو أنه استعمل لغة الترجمة. وهو ما يعني تجريد نص الأصل من كل ما قد يصدم المتلقي من ألفاظ أو مفاهيم أو تراكيب، وبذلك يفقد الأصل شخصيته ممثلة في جملة الخصائص والتفاصيل التي تصنع هويته مما يحرم القارئ الجديد من الاطلاع على ملامح الآخر ومميزاته.

فما فائدة الترجمة إذا لم تكشف عن كنوز الآخر أو تفتح عالم القارئ وتوسّع معارفه ومعلوماته؟ وما جدوى الترجمة إذا رهنت نفسها لموقف القارئ الجديد إرضاء له ولغروره؟

لقد سبق لرجل الدين الألماني **إرنست شلايرماخر** Ernst Schleiermacher، الذي برز بترجمته أعمال **أفلاطون**، أن تناول هذه الإشكالية التي تمس جوهر الترجمة عندما طرح فكرة جلب القارئ للمؤلف وأكد أنه لا يمكن عكسها لأن جلب المؤلف للقارئ من أجل إرضاء القراء يصبح خيانة للعمل الأجنبي أي لغاية الترجمة في حد ذاتها. (**برمان**، 1984: 15) كما انتقد كل من **هيردر** Herder و**غوت** Goethe و**همبلدت** Humboldt و**شليغل** Schlegel، وبكل صراحة، التقاليد الفرنسية في الترجمة ممثلة في طريقة " الجميلات الخائنات "« les belles infidèles » التي تعتني بالشكل على حساب المضمون لأنها تلغي روحه وأهم ما فيه. وذلك لاقتناعهم

بضرورة إبراز خصوصيات الأصل كلها وبأكبر قدر من الأمانة الممكنة من منطلق تقديس الأعمال الأصلية واحترام لغتها، ولإيمانهم أيضا بأنه يستحيل على الترجمة أن تكون جسرا إلى "الآخر" إذا اعتمدت معه أسلوب التجنيس acclimatation أو الضم l'annexion. (**برمان**، 1999:85)

أين نحن اليوم من هذا الطرح وقد أصبحت "الخصوصية" تضطلع بدور بالغ الدقة في إشكالية الاتصال البشري في ظل أوضاع يصنعها الأفراد وتغطي مجموع تجاربهم الشخصية وتراكمات ذاكرتهم الفردية والجماعية. ولأنه لا توجد توائم للأرواح ولا انفعالات مستنسخة، على حد تعبير **جورج شتاينر** George Steiner، (1975:170) فإن جميع أشكال الخطاب وإشاراته تحمل جزءا ظاهرا أو ضمنيا من الخصوصية الفردية بل إنها جزء من لغة الفرد الخاصة به.

وقد تمتد مساحة الخصوصية هذه لدى الفرد الواحد إلى أن تشمل أصغر الوحدات الصوتية. ومما لا شك فيه أن هاجس الخصوصية ظل ملازما لنشاط الترجمة، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، غير أن التحولات الكبرى التي شهدتها مجالات العلوم والتكنولوجيا على اختلافها كان لها تأثير بالغ في المنحى الذي اتخذته الترجمة التي امتد نطاقها، وتعددت أهدافها وأفلتت بذلك من قبضة القوة الاحتكارية ممثلة في القوى الاستعمارية الكبرى التي فرضت إيديولوجيتها على العقول والأفكار مثلما بسطت نفوذها على الأوطان في منطق عديدة من العالم. وقد تزامن ذلك مع المد التحرري الذي قلب الموازين وأعاد النظر في كثير من المسلمات الغربية. من الأهمية بمكان الإشارة، في هذا المقام، إلى الحركية الكبيرة التي شهدتها دراسات الترجمة خلال سبعينيات القرن الماضي وكان لها دور هام في إبراز عدة جوانب من

خارطة **هولمز** التي فصّل فيها دراسات الترجمة، وهي الخطة التي أخرجت هذا النشاط من جدلية الأمانة والخيانة إلى طبيعة الترجمة وأهدافها وزحزحت مقاربة التحليل التقابلي.

لقد استعملت الترجمة وسيلة لتعليم اللغات في حصص اللغات الحديثة من خلال ما كان يعرف بطريقة الترجمة بواسطة النحو التي ظلت سائدة منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى غاية ستينيات القرن العشرين.**(مونداي،**2001: 7) وهذا ما يعني حصرها في العناصر اللغوية وحدها والاستهانة بالعوامل غير اللغوية التي تدخل في بناء العملية. لذلك، أمكن القول إن الإسهام الذي قدّمه **جيمس هولمز** James S. Holmes سنة 1972، بمناسبة المؤتمر الدولي الثالث للسانيات التطبيقية بكوبنهاغن بعنوان **إسم دراسات الترجمة و طبيعتها** The name and nature of translation studies، كان حاسما في تحول الموضوع إلى مبحث متميز تجتمع فيه عدة تخصصات وتتداخل محدثة تقاطعا أضاف الكثير في المجال التنظيري ومنه ازدهار النشاط الترجمي. ذلك أنه نبّه إلى ضرورة إيجاد قنوات اتصال جديدة تتقاطع مع المباحث القديمة بهدف إشراك جميع الفاعلين في الحقل مهما كانت خلفياتهم في سبيل فهم طبيعة الترجمة وتوضيحها. وهو ما قاده إلى وضع إطار عام وصف كل ما تشمله دراسات الترجمة عرف بخارطة **هولمز** Holmes's map التي فصّلها على النحو الآتي:

دراسات الترجمة

/ \

تطبيقية بحتة

/ | \ / \

| \ وصفية نظرية

/

تكوين وسائل مساعدة / / \

نقد

عامة جزئية المنتوج العملية الوظيفة المترجم المترجم

المترجم

موجه موجه موجه

↑ ↑ ↑ /

| | | /

/ / / \ \ \

وسيلة موقع رتبة نوع نص زمن مشكل

محدّدة محدّد محدّدة محدّد محدّد محدّد

المصدر: **جيريمي مونداي** (2001: 10)

هذا التحول في دراسة الترجمة، وما أفرزه من تطورات كشفت عن بروز رغبة واضحة في التخلص من نزعة الهيمنة الجاثمة على هذا النشاط، أثبت أنه يستحيل، وبأي حال من الأحوال، حصر الترجمة في الجانب اللغوي وحده كما أكّده **إدمـــند كاري** « la traduction n'est pas seulement une opération linguistique»، وأخرجتها من ثنائية اللغوي وغير اللغوي، مؤكدة في نهاية المطاف أن المقاربات اللغوية l'approche linguistique والمقاربات

التي تنتهجها دراسات الترجمة l'approche traductologique بما أدخلته من أبعاد جديدة في العملية الترجمية تكمّلان بعضهما البعض لكنهما في الحقيقة تختلفان من حيث زاوية التصور والمعالجة. وبذلك تعززت مكانة المضمون في عملية الترجمة وتدعمت معها مكانة العناصر المحيطة والمؤثرة في النص. كما سجلت تسعينيات القرن الماضي، منعطفا هاما في دراسات الترجمة أدرج عنصرا جديدا هو العلاقة بين الاستعمار واللغة نتيجة للوعي المتنامي بضرورة الحفاظ على الهوية وبدور هذه الأخيرة في التصدي لمحاولات الاستلاب والإدماج الاستعمارية الرامية إلى خنق الرغبة في التحرر والانعتاق.

والحقيقة أن الوعي السياسي والإيديولوجي الذي ألهب ثورات الشعوب وأسهم في طرد المستعمر، لم يحرر الأوطان فقط بل وأعاد النظر في كثير من المفاهيم الفكرية والأدبية والثقافية. والدليل على ذلك ظاهرة "النصوص الهجينة" التي عكست تمرّد كتاب المستعمرات السابقة فيها على لغة الاستبداد التي التهمت هويتهم من خلال ابتكار لغة جديدة يسترجعون فيها ذۊاتهم وشخصياتهم. وهو ما عبّر عنه الكاتب النيجيري **تشينوا أتشيبي** Chinua Achebe بموقف نضالي رائد:

"The African should aim at fashioning out an English which is at once universal and able to carry his peculiar experience. It will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home, but altered to suit its new surroundings."(Hornby, 2006: 95)

ــ "على الأفارقة أن يفكروا في ابتكار صنف من الإنجليزية تتوفر فيه عناصر العالمية وفي ذات الوقت المقدرة على التعبير عن تجاربهم

الخاصة. ولا بد أن تكون إنجليزية جديدة تنصهر تماما في الهوية التقليدية ولكن تحمل من ملامح التغيير ما يلائم محيطها الجديد."

<u>الترجمة</u>: أنا والآخر

مطلب اللغة الجديدة هذا، الذي عبّر عنه **أتشيبي** وحمل هاجسا جديدا لدى كتاب مرحلة ما بعد الاستعمار في المستوطنات البريطانية، ظاهرة أدبية وفكرية عكست رغبة جامحة ليس في استرجاع الهوية الوطنية فحسب بل وفي فرضها أيضا على الآخر. وقد تجاوزت الفضاء الأنجلوفوني إلى فضاء المستوطنات الفرنسية السابقة على غرار منطقة شمال إفريقيا التي تناولتها **سامية محرز** من الجامعة الأمريكية بالقاهرة في دراستها:

Translation and the Postcolonial Experience: The francophone North African Text

"الترجمة و تجربة الاستعمار: النص الفرنكوفوني في شمال إفريقيا" كإسهام في المجموعة التي أصدرها **لورنس فينوتي** عام 1992 بعنوان Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology "إعادة التفكير في الترجمة: الخطاب والذاتية والإيديولوجية". وفيها عالجت بكثير من التفصيل الظاهرة الجديدة التي سميت "النص الهجين" hybrid text (**سامية محرز**، 1992: 121)، وكشفت أن اتساع ساحة الأدب الناطق باللغتين الإنجليزية والفرنسية في المستعمرات القديمة وبروز الأقليات العرقية في المجتمعات الغربية كان لهما دور كبير في تغيير الكثير من المفاهيم المسلّم بها في نظرية الترجمة، وهي مفاهيم تخضع للتصورات الغربية ولفهم الغرب للنزعة الإنسانية والنزعة العالمية و للعلاقة مع الآخر. وقد نجحت هذه "النصوص الهجينة"textes métissés أو "الملونة" textes colorés، بسبب

المركبات الثقافية واللغوية التي تدخل في تشكيلها، في ابتكار لغة جديدة تتحدى مفهوم النص الأجنبي الذي يقبل الترجمة إلى لغة أخرى بكل سهولة. ومن مميزات هذه النصوص أنها لا تنشغل بالمسائل التقليدية التي ظلت نظرية الترجمة تركز عليها كالتكافؤ اللغوي والربح والخسارة، بل باللغة "الثالثة" أو "الوسيطة" التي يبتكرها هؤلاء الكتاب وهم من مزدوجي اللغة والتي أطلق عليها إسم language 'in between' وأسمتها **شيري سايمن** Sherry Simon "منطقة الاحتكاك contact zone لأنها تقع في الحيّز المشترك بين اللغتين في ذهن هؤلاء الكتاب الذين يرفعون تحديا مضاعفا يتمثّل في التخلص من الاستعمار الغربي الذي يخدعهم ببريقه ثم يأسرهم في فلكه، ومن الثقافة الوطنية التقليدية التي لا تعترف لهم بأدائهم الشخصي وتقابلهم بالتهميش ومع ذلك لا يستطيعون التخلي عنها.

يمكن القول، في ضوء هذه المستجدات، إن ما ساعد الترجمة على الخروج من دائرة التعصب الضيقة إلى آفاق التنوع الحضاري بأبعاده الثقافية والاجتماعية والفكرية والدينية، خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، هو اتساع المبحث خارج الحدود الأوروبية وامتداده إلى مناطق أخرى في العالم مما أزاح النقاب عن اهتمامات وهواجس فئات أخرى من الباحثين والمترجمين تختلف كلية عن انشغالات نظرائهم الأوروبيين. فبعد أن كان محكوما على الترجمة بالرضوخ لصوت الأقوى، ظهر من تجرأ على إعادة النظر في علاقة الأصل بالنص المترجم بما يفرض حق الأصل في الاحتفاظ بخصائصه حتى لو استعصى استيعابها على اللغة والحضارة المستقبلتين. وأصبحت الترجمة، بفضل الإسهامات الجديدة للأصوات التي كانت مخنوقة،

عبارة عن نضال في سبيل إثبات الذات والهوية مدعومة في ذلك بجهود أصوات من داخل الرقعة الغربية تدافع عن الحق في التنوع والبقاء.

وما دامت كل لغة هي في الحقيقة انعكاس لحضارة معينة في الزمان والمكان، فإنها تنطوي حتما على مفرداتها ولفظاتها الخاصة بها التي تترجم تصوراتها ولا توجد في لغات أخرى تحمل كل منها حضارتها الخاصة، وتعبّر عن واقعها الخاص بمميزاته الثقافية (كالإبداع بشتى أشكاله والتراث المادي وغير المادي مثلا)، والاجتماعية (كالملبس والمأكل والعلاقات المجتمعية والعادات)، والاقتصادية (كنظام التملك والإنتاج والتعامل التجاري)، والدينية (كالشعائر والطقوس) وغيرها من مظاهر الحياة. ومنه كان البروز القوي لمسألة الهوية في النص المترجم باعتبار أن الترجمة هي أولا وأخيرا عملية تبادل وتلاقح، وأنها في حالة النص الأدبي إضافة فكرية وثقافية ومنه كان احترام الخصائص الثقافية للنص الأصل شرطا أساسيا في الترجمة الجيدة بمعنى الأمينة التي لا تطمس علامات الاختلاف وهي ملامح "الآخر". إن الترجمة عموما، والترجمة الأدبية على الخصوص، إثراء وإضافة وليست هيمنة وطمس كما عبّر عنه **هيردر** Herder:

« Ce n’est pas pour désapprendre ma langue que j’apprends d’autres langues ; ce n’est pas pour échanger mes habitudes d’éducation que je voyage parmi des peuples étrangers ; ce n’est pas pour perdre la citoyenneté de ma patrie que je deviens un étranger naturalisé ; si j’agissais ainsi, j’y perdrais plus que je ne gagnerais. Mais je me promène dans les jardins étrangers pour y cueillir des fleurs pour ma langue ».(Berman, 1984 :66)

"أن أتعلّم لغة أخرى لا يعني أنني أرغب في التخلي عن لغتي، وتنقلي بين الشعوب الأخرى لا يعني أنني أرغب في استبدال ما نشأت عليه،

وأن أتخذ جنسية أخرى لا يعني أنني أرغب في التخلي عن انتمائي لوطني. فلو كان الأمر كذلك لكانت خسارتي أكبر من ربحي. كل ما في الأمر هو أنني أتنزه في حدائق الآخر لأقطف أزهارا أثري بها لغتي".

لعل هذا الموقف هو أجمل ما يلخص غاية الترجمة وبعدها التواصلي والثقافي، ومنه ما ينبغي أن تكون عليه من حفاظ على التنوع والاختلاف في تصور الواقع والتعامل معه باستقباله في صورته وليس بطمسه بانتهاج ما يعرف بالأقلمة l'acclimatation أو التجنيس la domestication الذي يقضي على الآخر ويبطل جدوى استضافته. وقد طرح أنطوان برمان، صاحب الباع في ترجمة الأدب الألماني والأدب الأمريكي اللاتيني والذي تناول في كتابيه المرجعيين[1]، هذه الإشكالية في معالجة مسائل هامة في الترجمة هي علاقة اللغة المستقبلة بلغة النص المترجم، وما تؤديه في الحفاظ على الخصوصية باعتماد التغريب أي الاحتفاظ بكل ما يميز الآخر وفي ذلك تمسك بالبعد الأخلاقي في العملية باعتبارها تواصلا ثقافيا قبل كل شيء وباعتبار هذا البعد أساس النية في التعرف على الآخر. وهو ما دافع عنه الألماني **رودولف بانفيتز** Rudolf Pannwitz (فويلمارت، 1990)[2] الذي دعا في كتابه La Crise de la culture européenne المترجمين الألمان إلى ضرورة إسقاط الغماضات والتوقف عن الاستماع إلى صوت واحد لأن الترجمات الألمانية، وحتى أفضلها، تنطلق من مبدأ خاطئ يحاول تحويل الهندي واليوناني والانجليزي إلى ألماني بدلا من تحويل الألماني إلى هندي ويوناني وإنجليزي، ولأن تمسكها بعاداتها اللغوية الخاصة يفوق اهتمامها بعبقرية اللغات الأجنبية.

وهو موقف دافعت عنه أيضا المترجمة الألمانية **ريجينا كايل ساغاوي** Regina Keil Sagawe (2004)، التي أمضت ما يربو عن عشرين سنة في

تدريس الترجمة وممارستها وتخصصت في ترجمة الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية إلى اللغة الألمانية، وانتقدت التوجه التقزيمي الذي تعتمده السوق الأدبية الألمانية عندما تنتظر من الكاتب العربي كتبا "سهلة" تقرأ من المرة الأولى، وفي المقابل تهمّش النصوص التي تعكس خصوصية هذا الأدب الذي يحمل علامات التمزق الاستعماري وتعدّد الأصوات الدال على تعدية لغوية وأخرى ثقافية. ومن خبرتها المتراكمة، خلصت إلى أن مهمة المترجم الحقيقية تتمثل في توسيع اللغة المستقبلة وإثرائها بما تأتي به لغة النص الأصل، وهو ما يعني استضافة الآخر بملامحه ودون تشويه.

ختاما، متى نقول إن الترجمة بلغت غايتها؟ أليس عندما توفق في نقل أجنبية الآخر l'étranger دون السقوط في فخ الغرابة l'étrangeté، كما عبّر عنه **همبلدت** رغم ما في ذلك من إشكال طرحه أنطوان برمان ولخصه في صعوبة الاهتداء إلى رسم الخط الدقيق الفاصل بين أجنبية الآخر والغرابة.

نقول إن ذلك يتحقق فعلا عندما تستوعب الترجمة مدلول "اللغة الوسيطة" أو "الفضاء الثالث"، خزان الظواهر الثقافية واللغوية التي تتشكل منها خصائص الهوية. بعبارة أخرى، تبلغ الترجمة غايتها عندما ترقى إلى مستوى الإبداع الأصلي الذي حدّد له **نيومارك** (1989: 159) خمسة عناصر يتعين على المترجم أن يراعيّها هي الأخلاق ethics والواقعية reality والمنطق logic واللغة النقية pure language والجماليات aesthetics حتى تكون ترجمته أمينة ومعقولة وعذبة. وحتى يتجنب تدجين النص الأصلي لأن أكبر خطر على الترجمة في رأيه هو الضم (1988: 16) وهو الإيحاء بأن النص المترجم كتب بلغة القارئ بما يعنيه ذلك من تجاهل للاختلافات الثقافية والتاريخية والجغرافية بين اللغتين.

الهوامش

1. قدم المترجم أنطوان برمان (1942-1991) إسهاما كبيرا في الأدب ككاتب وشاعر وفي الترجمة كمترجم ومنظر. تولى منصب مدير في مركز جاك آميو Jacques Amyot للترجمة والمصطلحات، وترك مؤلفين مرجعيين هما: L'Epreuve de l'Etranger : Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique (منشورات غاليمار Gallimard، 1984)، و La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain (منشورات لوساي Le Seuil، 1999).

وقد عرف بتمسكه بالبعد الاخلاقي للترجمة لإخراجها من قفص الإيديولوجية ومنه كان مليه الى الحرفية بمعنى الالتزام بالأمانة وليس بمعنى النقل الحرفي، حتى أنه عرّف الترجمة السيئة بأنها الترجمة المتعصبة لذاتها التي تتحجج بتجاوز صعوبة النقل في لغة أخرى لتمحوّ أي أثر *للآخر* في العمل الأصلي.(1984: 17)

2. فرانسواز فويلمارت مترجمة محنكة وأستاذة ترجمة بمعهد Lucien-Cooremans، (بروكسل). تخصصت في ترجمة الفيلسوف الألماني إرنست بلوشErnst Bloch ورافقته فترة جاوزت العشرين سنة، وترجمت أهم مؤلفاته وهو كتاب Principe Espérance " مبدأ إسمه الرجاء " (3أجزاء بمجموع 600 صفحة).

1. Berman, Antoine,

- (1984), L'Epreuve de l'Etranger : Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique, Paris, Editions Gallimard.

- (1999), La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain, Paris, Editions du Seuil.

2. Keil-Sagawe, Regina (2005), La main de Fatima. Problématique du transfert culturel dans la traduction de la littérature maghrébine d'expression française en allemand, Marrakech, Publications de la faculté des sciences humines.

3. Mehrez, Samia (1992), «Translation and the Postcolonial Experience: The francophone North African Text», in Rethinking Translation Discourse, Subjectivity, Ideology. Ed. Lawrence VENUTI, Routdlege.

Meschonnic, H . (1973) : Pour la poétique II, Paris, Gallimard.

4. Munday, Jeremy (2001), Introducing Translation Studies, Theories and applications, Routledge.
5. Newmark, Peter (1981), Approaches to Translation, New York and Oxford: Pergamon
- (1988), A textbook of Translation. New York and London: Prentice-Hall.
- (1989), Paragraphs on Translation. New York and London: Prentice-Hall.
6. Snell-Hornby Mary (2006), The turns of translation studies : New Paradigms or Shifting Viewpoints ?, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
7. Steiner, George (1975), After Babel, New York and London, Oxford University Press.
8. Woodsworth, Judith (1988), « Traductions et écrivains : vers une redéfinition de la traduction littéraire », TTR : vol. 1, n° 1.
9. Wuilmart, Françoise (1990), « Le traducteur littéraire : un marieur emphatique de cultures », Meta, vol. 35 n° 1.

دور المترجمين العرب في اكتشاف ثقافة الآخر

دراسة نماذج عن ترجمة الأدب الأمريكي

د. باية خوجة لكّال

جامعة الجزائر2

لقد ساهمت الترجمة في تعريف الأدباء العرب بالمفكرين والأدباء الغربيين، وخاصة منهم العالميين، وجعلهم يتمثلون النماذج الأدبية المختلفة الأنواع. والملاحظ أن هذه الترجمة قد قطعت شوطا عظيما في الخمسينيات، ولا سيما في المجال القصصي والروائي، إذ كان التنافس شديدا بين دور النشر التي كان عددها ضئيلا جدا. وما يلاحظ على هذه الترجمة أنها اتسعت بظهور المترجمين المثقفين المتخصصين الذين تعمقوا في الثقافة الغربية وساعد هذا الاتساع ظهور دور النشر (حسام الخطيب 1973: 44-50)، التي اهتمت بالترجمة بإشراف الدكتور طه حسين ولويس عوض وغيرهم، دون إهمال جهود منير البعلبكي الذي نشطت ترجماته العديدة في منطق الشام -سورية ولبنان- وقدمت له دار العلم للملايين الكثير من الترجمات إلى الأدب العربي، أي اللغة العربية، وخاصة منه الأدب الإنجليزي والأمريكي.

ويبدو أن ترجمة الأدب الأمريكي كانت ضئيلة في الفترة التي كانت فيها الترجمات من الآداب الروسية والفرنسية واسعة. ذلك ما يفسره اهتمام الأدباء السوريين ومترجميهم بالأدب الأمريكي وما كان يثيره عندهم من

أفكار، وخاصة التعرف على الأديب إرنست همنغواي، وما يحمله من أفكار متعلقة بالواقع والإنسان والمجتمع والبحر والمرأة وغيرها من الاهتمامات التي وجدت صدى في أوساط المثقفين المتحمسين لها. وقد نتج هذا الاهتمام عن المكانة التي احتلها إرنست همنغواي في الأدب الأمريكي وفي الأدب العالمي، مما أذاعت صيته في الوطن العربي عن طريق ترجمة أهم أعماله القصصية والروائية التي وجد فيها الكتاب والقراء العرب مصدرا هائلا من المواقف والقيم الإنسانية البارزة التي يشترك فيها الإنسان في كل زمان ومكان، كما أعجبوا بأسلوب كتابته المتميزة في تصوير وتجسيد هذه القيم والأفكار التي اهتز لها المثقف العربي وثمّنها، وقد تحقق ذلك عن طريق ترجمات مختلفة قام بها بعض المترجمين المهتمين بالأدب الأمريكي عامة وبأدب همنغواي خاصة.

ولهذا تركت ترجمة أعمال همنغواي الأدبية إلى اللغة العربية أثرا بالغا في التكوين الفني والفكري للأدباء العرب منهم الكاتب السوري حنا مينة الذي يعترف بأنه عشق رواية "الشيخ والبحر" وما زال مستمرا في عشقها، لأنها رواية تنضح برموز كثيفة وعميقة حول معاني وقيم تدور حول الإنسان والطبيعة والوجود وعلاقة كل منهم بالآخر. والظاهر أن تأثير "همنغواي" على الأدباء المعاصرين له كان واسع النطاق بواسطة الترجمة والمقالات والكتب النقدية التي انتشرت بسرعة، وقد شمل هذا التأثر بناء الشخصيات البطلة عنده، وتمثل عباراتهم الدالة والمعبرة في الرواية، وأيضا في الأسلوب الروائي الذي يتشكل حسب طبيعة مواضيعه.(Stewart Sanderson : 5). ينسحب هذا الرأي على الروائي العربي حنا مينة الذي يرى أن اتصاله بهمنغواي في بادئ الأمر كان عن طريق ما قرأه مترجما من الدراسات

النقدية حوله وذلك بقوله: "وقد أعجبت بهذا الكاتب الرائع، وأحسب أنني تأثرت به، لا في "الشيخ والبحر" بل في رواياته الأخرى، إنه أحد الذين شاركوا في تكويني روائيا"(حنا مينة 1982: 8، 9).

إن فوز الشيخ يجعله يثبت لنفسه قيمة نفسه، وهو برهان يحتاجه الإنسان ليستمر في معركة الصبر والجلد، لأن الحياة بالنسبة للإنسان هي نضال وكفاح ضد قوى الطبيعة القاهرة حتى يكون النصر في هذه الحياة ممكنا وعندئذ تغدو مسألة الصح والخطأ تافهة أمام عظمة النضال والكفاح (فيليب يونغ 1979: 59). ولذلك صور همنغواي بطله "سنتياغو" وقد تركت المعارك اليومية مع قوى الطبيعة البحرية آثارا لا تمحى، ومعالم ثابتة على كل أجزاء جسمه، ومع ذلك فقد أضفى عليه البحر قوة وإصرارا يظهر ذلك في عينيه نتيجة عدم اعترافه بالهزيمة. ويعكس لنا هذا بدوره مفهوم الحياة لديه، والتي تتمثل في الاستمرار في النضال والعمل الذي لا يعرف الراحة.

إن الشيء الذي يجمع بين أبطال همنغواي هو تحمل المشاق والصبر عليها وهي كما يرى البعض وجهة نظر فلسفية، لأن البطل عنده يمتاز بقيم نفسية داخلية فريدة من نوعها، بحيث نجده يواجه إلى جانب قوى الشر، قوة داخلية في نفسه، يواجهها خفية إلى جانب مواجهته للموت في الظاهر. ويعود اهتمام همنغواي بالموت إلى تشاؤمه على مصير البشرية وكيفية مواجهتها الموت وتقبله كحقيقة حتمية. (Melvin Backman 1982: 90). ولذلك تظهر على هذا البطل سما تجعله للوهلة الأولى منفردا يصارع ويتحدى ويقتل لإثبات وجوده غير مبال بالتضحيات التي يقدمها في سبيل هدفه، لأنه صورة واضحة للتفكير الذي طرحته الحضارة الأمريكية حول الفرد وقدرته، هذا الفرد صاحب المبادرة الذي سخر الطاقات التي يملكها لتحقيق مبادراته،

ويعتبر عمله مقياسا لوجوده، وما دام بمفرده فعليه إما أن ينتصر وحيدا أو يموت وحيدا. لكن همنغواي جعل الشيخ ينفرد لوحده ويتجاوز حدود المعقول، فيخترق حدود الغير مما كاد يؤدي إلى حتفه. فسنتياغو لم يظفر بالسمكة رغم مسكه لها، لأن سمك القرش هاجمه وفتك بها، عندئذ عرف أن تجاوزه لحدوده ودخوله حدود غيره من الكائنات يعتبر خطيئة ومعصية، وهذا ما يؤكده القول الآتي: "ها هي أسماك القرش جاءت لتؤدبني لأنني تجاوزت حدودي وحدود الإنسان"(ارنست همنغواي 1982: 48). فيزداد إصراره على مواجهة الهزائم وتحديها أثناء المعركة التي تظهر فيها إرادة الإنسان وروحه المقاومة.

كما نفهم من سلوك الشيخ هذا أنه من نوع البطل الفرد المستقل المعتز بفرديته، المصرّ على ذاتيتها ومن النوع المعتمد على العقل والقدرة الذاتية، ويرى في الحظ عنصرا مساعدا لنجاحه. إنه يعتمد على نفسه لأن الاتكال على الآخرين، بالنسبة إليه، عملية تخل بمبادئه، ذلك ما نستشفه في الرد الذي جاء على لسان "الشيخ" لما يقترح عليه الصبي "مانويلو" اقتراض بعض الدولارات، فيجيبه: "وأحسب أني أنا أيضا قادر على ذلك. ولكني لا أحاول أن أستدين. إن المرء يستدين أولا ثم يستعطي" (المصدر نفسه: 17).

وصورة البطل بهذا المفهوم تقترب من الوجودية، كتأكيده على ذاتيته الفردية، وإنه إنسان عليه أن يختار حتى يكون فردا أصيلا متميزا عن سواه. لأنه يحمل بداخله قوى حية تغذيها الثقة والإيمان بالنفس رغم مراحل الفشل التي يمر بها في صراعه "كان كل شيء فيه عجوزا خلا عينيه، وكان لونهما مثل لون البحر، وكانتا مبتهجتين"(المصدر نفسه: 8). وينعكس هذا في قوله: "ولكن الإنسان لم يخلق للهزيمة. الإنسان قد يدمر ولكنه لا يهزم" (المصدر نفسه: 104). وتبدو هذه الفكرة واضحة من خلال اهتمام همنغواي الشديد

بالموت، الذي أصبح كالفكرة الثابتة التي تدور حولها كل مؤلفاته. فأصبح من الواضح أن يؤمن بأن الحياة لا تكسب معناها إلا في مواجهة الموت من خلال تكرار التجارب المواجهة لها كتجربة الصيد التي يخوضها الشيخ سنتياغو بكل شجاعة.

يمثل عنصر الموت في أعمال همنغواي إشارة ورمزا للحقد السائد في العالم اتجاه الحياة والحب. إذ يصبح الموت في أعماله حقيقة حتمية ما دام الحب والحياة نسبيين (Arthur Wald Horn 2002: 22). إن الوضع الإنساني هنا يتمثل في الكفاح من أجل الحفاظ على وجود الإنسان في الحياة كوجود الشيخ الذي يحمل بداخله قوى حية تغذيها الثقة والإيمان بالنفس. وعندما يرسو الشيخ على الشاطئ بقاربه وقد تعلق به الهيكل العظمي للسمكة الضخمة، يحمل صاريه ويتجه إلى كوخه، وقد حل به التعب والوهن، حيث سقط على وجهه أكثر من خمس مرات في الطريق. وفي الكوخ يحنو عليه الصبي، ويتركه نائما حتى يسترد بعض قوته، ويقرر أنه أخيرا هزم. ويبلغه مانويلو بأن السمكة لم تهزمه، فيوافق العجوز قائلا: "بل جاءت الهزيمة فيما بعد" (ارنست همنغواي 1982: 126). والواقع أن الشيخ خسر المعركة التي كان قد كسبها، وعاد وليس في يده شيء سوى إحساسه بأنه بقي في المعركة بكل قوته، وبرهن على ما يستطيع أن يصفه المرء إذا استبدت به الضرورة. فهو لم ينهزم لأنه لم يكف عن المحاولة والتجريب رغم بلوغه من التعب الجسماني والروحي حد الإعياء المطلق، ولكنه انتصر انتصارا معنويا إيمانا منه بأن عمله لم يكن عبثا، بل كان عملا يستحق ما بذل فيه من تضحية وشجاعة.

ـ تقديم الترجمات المعتمدة:

1. **ترجمة صالح جودت:** نشرت ترجمة صالح جودت في إطار إصدارات مؤسسة "دار الهلال" تحت عنوان "العجوز والبحر"، وكان ذلك سنة1974، برقم 307. أما المترجم فهو نائب رئيس مجلس الإدارة ورئيس تحرير مجلة الهلال، كما يظهر ذلك على الغلاف الرئيسي للمجلة، التي تكفلت حينها بإصدار الروايات العالمية، ونشرها مترجمة في أعداد خاصة بمجلة الهلال. وذلك لتعريف القارئ العربي بمختلف الإبداعات الأجنبية، بالإضافة إلى جعل ترجمة هذه الأعمال جسرا ثقافيا وحضاريا يربط بين انشغالات وأفكار ورؤية المبدع الغربي، وبين هواجس وهموم المثقف العربي، وطموحه في تمثل هذه الأنواع الأدبية وخاصة منها الرواية، محاولة الوصول إلى تأسيس تقاليد روائية عربية، تغترف من أساليب الرواية الغربية وتقنياتها، وتحاول المحافظة على موروثها الثقافي الأصيل.

وقد قام صالح جودت في رواية "العجوز والبحر" بتعريبها، كما جاء ذلك في الصفحة الأولى من الترجمة، وجعل الصفحات 7،8،9، تحتوي على معلومات تتعلق بحياة إرنست همنغواي الشخصية والمهنية والأدبية، وكذا مغامراته، إلى أن يصل إلى سنة 1952، التي نشرت فيها الرواية، فتحصلت على جائزتين هامتين؛ الأولى محلية والثانية عالمية. ويعود ذلك إلى براعة أسلوب همنغواي الحديث في مجال القصة والرواية. وبعدها يذكر صالح جودت محاسن هذه الرواية وتأثيرها على الأدب العالمي، مما حمل المترجمين على ترجمتها إلى عدة لغات. كما انشغل بها الناشرون وذلك بإصدار طبعات متتالية منها. ويشير المترجم إلى أن هذه الرواية تقوم كلها على بطل واحد هو "العجوز سنتياغو"، أما بقية الأبطال، إذا قبلنا ذلك، كما

يرى صالح جودت، فهم ليسوا من البشر. وهي رواية تعكس لنا أيضا مدى إلمام مؤلفها بالبحر، وأحواله، ورياحه، وتياراته، وذلك في تفصيل لا يعرفه إلا أمهر الصيادين.

يبدو أن المترجم هنا يريد من خلال ترجمته أن يوصل القارئ العربي إلى أفكار همنغواي، وإدراك كفاحه وصبره على المكاره. كما يريد أن يبرر الهدف الثقافي والفني والفكري الذي دفعه إلى ترجمة هذه الرواية، التي قسمها إلى أجزاء مرقمة عددها اثنان وعشرون رقما، ممتدة على مائة وستة وخمسين صفحة. نجده يستهل الجزء مع كل موقف جديد في أحداث الرواية، والذي يدفع بها إلى النمو، كأنه شكل من أشكال الفصول المسرحية التي يكون فيها الفصل بمثابة مشهد درامي من مجموع المشاهد الدرامية التي تشكل الحبكة الروائية، الأمر الذي جعل المترجم يمدد من مساحة النص الروائي المترجم بالقياس إلى لغته الأصلية، التي استغرقت مائة وتسع صفحات. لأنه حاول الاستعانة بذخيرته اللغوية، وما تحمله من أنواع البيان، وأشكال الصور للتعبير عما يقرأه من كلام أجنبي. وربما يعود ذلك إلى كون المترجم متأثرا ببقايا أسلوب الكتابة النثرية التي كانت شائعة في بداية القرن العشرين، والتي حاول رواد النهضة، وبعدهم دعاة المعاصرة إلى التخلي عنها عندما احتكوا بالآداب الأجنبية، وخاصة بالسرد الروائي الذي يعتمد على لغة واضحة ومعبرة في دلالاتها وتراكيبها، وصورها الفنية.

لقد كان لمشروع الترجمة الحضاري دور هام في عملية التعريف بأساليب الكتابة الروائية، وقيمها الجمالية التي أصبحت تستوعب الاهتمامات الفردية، والجماعية، والفكرية للمجتمع العربي، مقابل تكريس الأساليب النثرية للقرن التاسع عشر، والتي كانت بعيدة عن تجسيد الاهتمامات الاجتماعية.

وتدخل ترجمة صالح جودت في إطار هذه الحركية الثقافية التي تحاول التعريف بالنماذج الغربية، واتخاذ من الخطاب السردي الحديث نموذجا من حيث تنوعه الأسلوبي، ولغته الواضحة. لكن هذا الصنف من المترجمين والمثقفين كانوا لا يزالون مشدودين إلى نوعية اللغة القديمة التي تعتمد كثيرا على اللغة الفصحى، واستعمال نادر للعامية، إلى جانب إدراك المعنى كشيء يوجد خارج اللغة. فكل الشخصيات، رغم تنوعها، تتحدث بنفس اللغة (Sabry Hafez 1994: 96, 97). وقد كان لهذه الظروف الثقافية واللغوية الأثر البالغ على ترجمة صالح جودت.

2. <u>ترجمة منير البعلبكي</u>: صدرت ترجمة منير البعلبكي في إطار القصص الإنساني العالمي الذي نشرتها دار العلم للملايين، وقد جاءت هذه الترجمة تحت عنوان: "الشيخ والبحر وثلوج كلمنجارو"، وكان ذلك سنة 1982. يبدأ المترجم بترجمة الرواية مباشرة، مسجلا لمحة مختصرة عن حياة همنغواي على ظهر الكتاب، وكأنه تجاوز الظروف الثقافية والاجتماعية التي دعت صالح جودت إلى تبريرها في مقدمة ترجمته.

جاءت ترجمة منير البعلبكي على شكل موحد دونما تقسيم، وامتدت مساحة النص المترجم في مائة وتسعة وعشرين صفحة، حاول من خلالها المترجم توخي الدقة والإيجاز والوضوح، ولم نجده يندفع كثيرا نحو الاستطراد، أو التكرار، أو الترادف، بل جاءت ترجمته لتعبر عن الجهود التي أدت إلى تنشيط حركة الترجمة في بلاد الشام، وخاصة في جانبها الإنجليزي والأمريكي، مقابل انتشار ترجمات الأدب الروسي والأدب الفرنسي. ولعل هذا ما يفسر اهتمام السوريين واللبنانيين بالأدب الأمريكي، وما كان يثيره عندهم من أفكار متميزة، وخاصة التعرف على الأديب "إرنست همنغواي"،

وما يحمله من رؤى متعلقة بالواقع، والإنسان، والمجتمع، والطبيعة، وغيرها من اهتمامات وجدت صدى لها في أوساط المثقفين المتحمسين لها. من هؤلاء الكاتب السوري "حنا مينة"، الذي عشق رواية "الشيخ والبحر" بعد ترجمتها إلى اللغة العربية، ويعترف بأنه لا يزال مستمرا في عشقه لها، لأن عالم البحر قاسم مشترك بينهما، وأنه تأثر بهمنغواي وبفنه الروائي (حنا مينة 1984: 8، 9).

لقد أصبح من الضروري في هذه الفترة، اعتماد حركة الترجمة بشكل واسع نتيجة التفاعل الحيوي الذي شهدته الرواية، والسياق الاجتماعي، والثقافي، بحيث أصبحت تضم عناصر متنوعة تعبر عن هذا الواقع الاجتماعي، وتعكس أساليبه النفسية، والثقافية، والاجتماعية، وبالتالي انعكس تغيير الواقع الاجتماعي على تغيير الرواية في جانبها الاجتماعي، والثقافي، والسياقي.(Sabry Hafez 1994: 93).

3. <u>ترجمة غبريال وهبة</u>: تدخل ترجمة الدكتور غبريال وهبة في إطار التعريف الواسع لروايات جائزة نوبل للآداب، التي تكفلت بنشرها الدار المصرية اللبنانية، وجاءت بعنوان "العجوز والبحر"، وذلك في طبعتها الثانية 1998، علما بأن الطبعة الأولى لها أنجزت سنة 1994. ويثمن هذا السلوك الثقافي الاهتمام الكبير بالأدب العالمي، وخاصة تلك الأعمال القيمة التي نال أصحابها جائزة عالمية. ويمكن الاستنتاج بأن هذه الترجمة تدخل في إطار التخصص، والتميز في النشر، إذ لم يعد الناشر ينشر أي عمل أو رواية، بل أصبح يهتم بالنوعية التعبيرية والكفاءة الفنية، والقدرة الفكرية الهائلة، وذلك ما وجده في إنجازات أدبية عظيمة عظمة "الشيخ والبحر". هذا ما يفسر أيضا إسناد هذه الترجمة إلى الدكتور غبريال وهبة، العضو في اتحاد الكتاب

المصريين، ونادي القصة، وجمعية الأدباء، نقابة المهن التمثيلية، وهو إلى جانب ذلك نائب رئيس تحرير مجلة عالم الفكر، متحصل على عدة دبلومات في الدراسات العليا، ودبلوم في اللغة الإيطالية من معهد دانتي، وماجستير في النقد، ودكتوراه في الفلسفة والفنون. إنه مثقف متمكن من الأدوات الفنية والفكرية، واللغوية التي تساعد المترجم، وتدعم ترجمته على اللغات الأجنبية التي ينقل عنها. ويبدو أن ظروف ترجمة "العجوز والبحر" بالنسبة لغبريال وهبة كانت متوفرة على إمكانيات تعبيرية واسعة للنثر، فتنوعت الأصوات، وتعددت الأساليب، فاحتلت لغة الشخصيات والمواقف مكان لغة الكاتب، وأصبحت اللغة تدرك كأداة غير منفصلة عن الواقع، وتستوعب الممارسات الاجتماعية، وبناء الأشخاص في تقاطعه مع الخطاب الاجتماعي والتاريخي والفردي. (Sabry Hafez 1994: 109, 110, 111).

ـ <u>دور المترجمين في التعامل مع المؤشرات الثقافية</u>: سأتعرض لدراسة ترجمة بعض المؤشرات الثقافية التي لا تقل أهمية عن الجوانب الأخرى المكونة للرواية، إذ لا ينبغي الاستهانة بعنصر الثقافة أثناء عملية الترجمة، فهناك بعض المؤشرات الثقافية التي يصعب نقلها من لغة إلى أخرى نظرا للاختلاف الكبير القائم بين الثقافات والحضارات والمجتمعات. فقد تختلف المفاهيم الثقافية من مجتمع إلى آخر، ولكنها في نفس الوقت تشكل عاملا أساسيا وحيويا في عملية الحوار واللقاء مع الآخر واكتشاف ثقافته وحضارته وبيئته وتقاليده، وتخضع لعاملي التبدل والتغير "فقراء نص أدبي وفهمه، شأنهما شأن إنتاجه، يعدان كذلك لونين من النشاط الاجتماعي" (روبرت هولب: ترجمة عز الدين إسماعيل 2000: 170). وللدلالة على هذا الرأي، نقوم بتقديم بعض الأمثلة على سبيل التمثيل وليس على سبيل الحصر

لأهميتهما في الترجمة، حتى نتبين بعض المعطيات الثقافية والدينية التي تعطي فكرة عن ترجمة أعمال همنغواي وعن عصره.

المثال 1: **"The sail was patched with flour sacks" p.5**

ـ **<u>ترجمة صالح جودت</u>:** كان هذا الشراع المرقع بالخيش (ص14).

ـ **<u>ترجمة منير البعلبكي</u>:** كان الشراع مرقعا بأكياس دقيق عتيقة (ص7).

ـ **<u>ترجمة غبريال وهبة</u>:** كان الشراع المرقع بقطع القماش (ص7).

إنها صورة تصور لنا قارب بشراع مرقع ليس لفريق من القراصنة، بل لشيخ طاعن في السن، أثقله العمل والجهد المتواصل للصيد في عرض البحار. ولا يدل الترقيع هنا عن حالة الفقر التي قد تثيرها كلمة (patched) عند ترجمتها إلى اللغة العربية، كأن يرتدي المتسول لباسا مرقعا. لكن هذا الشراع المرقع يخفي وراءه تاريخا عريقا من تاريخ البحرية الأمريكية وإنجازاتها ومعاركها التي تغنى بها "فنيمور كوبر" (Fenimore Cooper) في أعماله مبرزا تجارب الإنسان في البراعة والشجاعة والذكاء. كما تحدث عنها "ملفيل" (Melville) من خلال انجذاب عقل البحار إلى البحر الذي يمثل بالنسبة إليه الحياة، التي تجمع بين الكفاح والأسفار البحرية والصراع مع الحيتان. تتبع هذه الفكرة من التقاليد البحرية الأمريكية وبطولات بحارتها التي ساعدت على نضج الرؤية الفنية لتجربة الرواية البحرية في القرن العشرين (أحمد محمد عطية 1978: 180). هذا النضج الذي كرسه همنغواي وعززه بمعان تصوّر صراع الإنسان مع قوى الطبيعة، والإصرار على مواصلة الكفاح والانتصار لإثبات الذات. وهي صورة واضحة للتفكير الذي طرحته

الحضارة الأمريكية حول الفرد وقدرته؛ إنه صاحب المبادرة، فعليه أن ينتصر وحيدا أو يموت وحيدا (وجيه فانوس 1985: 127).

من هنا نكتشف أن ترجمة منير البعلبكي هي أقرب إلى إحداث التأثير الثقافي الذي تحمله هذه الصورة، خاصة عندما احتفظ بالمادة التي رقّع بها الشراع وهي " أكياس دقيق عتيقة" كما جاءت في النص الأصلي. بينما جاءت ترجمتا صالح جودت وغبريال وهبة أكثر عمومية في ذكر المادة التي رقّع بها الشراع وهي (الخيش، القماش)، وهذا ما يتماشى مع صور الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع العربي، الذي يتم فيه الترقيع لأشياء بالية بهذا النوع من الأدوات. بينما نجد "شراع الشيخ" مرقعا بأكياس دقيق، وذلك يوحي لنا بالحالة الاقتصادية لأمريكا في تصديرها العالمي للقمح، والحركة التجارية التي كانت تتزعمها حينذاك. ومن هنا نرى بأن عبارة أكياس الدقيق أكثر إيحاء وصدقا عن الواقع الأمريكي.

<u>المثال 2</u>:

"The old man was holding his glass and thinking of many years ago"p.7

ـ **<u>ترجمة صالح جودت</u>:** فأفاق العجوز من سبحة بعيدة عبر ذكريات السنين، وقال وقدح البيرة في يده...(ص 17).

ـ **<u>ترجمة منير البعلبكي</u>:** كان حاملا كأسه يفكر في الأيام الخالية (ص10).

ـ **<u>ترجمة غبريال وهبة</u>:** كان العجوز ممسكا بقدحه وهو يحتسي "الجعة" سابقا بخياله عبر سنوات عمره العديدة التي مضت (ص11).

إن الشراب في نص همنغواي يشكل دعوة إلى التفكير والتأمل في الراهن والمستقبل، بينما نجد مجالس الشراب والخمر في الثقافة العربية تعد مجالا للهو والمجون، كما حدث في وفاة والد الشاعر امرئ القيس، عندما بلغه الخبر، فقال: "اليوم خمر وغدا أمر". كما لا ننسى تفنن الشاعر العربي قديما وتغنيه بالخمرة ومجالسها وأدواتها التي تدل على المتعة واللذة الحسية. وهذا يخالف موقف سنتياجو، الذي يحتسي "الجعة" كي يزداد تفكيرا في الحاضر من خلال استحضار صور الماضي البطولية. وهي فكرة نابعة من فلسفة الثقافة الأمريكية، لكن محاولة صالح جودت تبعدنا عن الإيحاء بالمعنى المذكور، ودلالته الثقافية، وكأني بالشيخ في غيبوبة أفاق منها. ثم إن المترجم استعمل "قدحا" بدلا من "كأس" لأن القدح يثير في أذهاننا معنى معجميا قديما تناولته أشعار الخمريات. بينما يجعل غبريال وهبة من الشيخ بطلا رومانسيا سابحا في خياله لاستحضار ماضيه، وبالتالي يبتعد عن الدلالة الثقافية لمعنى هذه الجملة.

المثال 3:

"He settled comfortably against the wood and took his suffering as it came" (p.54)

ـ **ترجمة صالح جودت:** واستند قليلا إلى خشب الزورق ليستريح ويوطن نفسه على احتمال آلامه (ص 83).

ـ **ترجمة منير البعلبكي:** واستند إلى الخشب، وتحمل عذابه في صبر (ص 65).

ـ **ترجمة غبريال وهبة:** استند إلى خشب المركب ليستريح، ووطن نفسه على احتمال معاناته التي يخوضها.

تذكرنا هذه الصورة بالمسيح أثناء الصلب، وتحمله للآلام، وذلك ما نستشفه من سلوك الشيخ وعذابه المتزايد، الذي يعبر عن تحمل فردي للمسؤولية. وهذا من وجهة نظر الثقافة الأمريكية التي تجعل الفرد يعتمد على قدراته الذاتية، مقابل المفهوم الجماعي. كما يعبر عن موقف وتذمر المثقفين الأمريكيين إزاء تبخر طموحاتهم الاجتماعية والسياسية داخليا وخارجيا، مما جعلهم يشكلون "الجيل الضائع"، الذي أشرنا إليه في الفصل الثالث. إن الاستناد إلى خشب الزورق ليس للاستراحة، كما جاء في ترجمتي صالح جودت وغبريال وهبة، وإنما لتحمل الآلام في معاناة وصبر. ومن هنا تقترب ترجمة منير البعلبكي من الدلالة الثقافية والإيحاء الفكري الذي تثيره عبارة النص الأصلي، "فمعاناة الشيخ تتماشى في دلالتها مع رؤية همنغواي المأساوية" (Samuel Shaw 1973: 118).

المثال 4:

"With his arms out straight and the palms of his hands up" (p.105).

ــ **ترجمة صالح جودت:** وذراعاه ممتدتان في استقامة، وكفاه إلى أعلى (ص151).

ــ **ترجمة منير البعلبكي:** ويداه منشورتان إلى أعلى وراحتاه تواجهان السقف (ص123).

ــ **ترجمة غبريال وهبة:** مادا ذراعيه على استقامتهما، جاعلا راحتي يديه إلى أعلى (ص147).

تظهر هذه الجملة رمزا آخر من رموز الفضائل المسيحية، وهي "الصلب"، إذ تجعل الشيخ سانتياجو يشبه المسيح عندما يتمدد فوق فراشه ملقى على وجهه لينام ويداه ممتدة

"The Christological pattern is just functional to project a character in his struggle for dignified survival in a non-human universe" (Jogendra kaushal 1974: 113).

لقد اقترب منير البعلبكي نسبيا من هذا التوظيف الفني للرمز المسيحي في حركة جسم الشيخ أثناء النوم، وذلك بتوظيفه كلمة "منشورتان" وكلمة "تواجهان". إنهما تحملان شحنة الحركة التي تؤثر على نفسية القارئ وذهنه، كما تثير أحاسيسه. إنهما تشكلان صورة للتعب والألم، وذلك بأسلوب بلاغي قوي يبلغ درجة الشاعرية، مما جعل الكلمتين تقتربان من مدلول الصورة التي أراد همنغواي تبليغها. وهذا ما لا نجد له الأثر في ترجمتي صالح جودت وغبريال وهبة. فقد ترجما وضعية نوم الشيخ بطريقة وصفية هادئة باستعمالهما كلمة "استقامة"، وما لها من مدلول الرتابة والانضباط، وقد ينسحب معناها على إنسان عادي، أو على ضابط عسكري عاد منهكا من المعركة، فخلد إلى الراحة.

المثال 5:

"I will say a hundred our Fathers and a hundred Hail Marys" (p.75)

ــ **ترجمة صالح جودت:** سوف أصلي للسماء مائة مرة (ص109).

ــ **ترجمة منير البعلبكي:** أعد بان أتلو صلاتَي "أبانا" و"السلام عليك يا مريم" مائة مرة (ص88).

ــ **ترجمة غبريال وهبة:** حذفت.

يوظف همنغواي هنا رموز الثقافة الدينية المسيحية في كلمتي (Fathers) و(Hail Marys)، وذلك للتعبير عن البعد الديني العقائدي الذي تنتمي إليها ثقافة همنغواي. ونلاحظ بأن ترجمة منير البعلبكي قريبة من الدلالة الحقيقية للمعنى من خلال كلمة (say) التي ترجمها بــ "أتلو"، وهي نوع من الابتهال الذي يمارسه المسيحي في ديانته. بينما ترجمها صالح جودت إلى فعل "أصلي"، وهو بذلك يخضع هذا الموقف الديني المسيحي إلى ممارسات الديانة الإسلامية المتمثلة في الصلاة لله عزّ وجلّ. وربما حذفها غبريال وهبة لأنه لا وجود لهذه الممارسات الدينية المسيحية في ثقافته الإسلامية.

<u>المثال 6</u>: "Christ knows he can't have gone" p.34

ــ **<u>ترجمة صالح جودت:</u>** الله وحده يعلم (ص 57).

ــ **<u>ترجمة منير البعلبكي</u>:** المسيح يعلم أنه من المستحيل أن تذهب

ــ **<u>ترجمة غبريال وهبة</u>:** الله وحده يعلم (ص 51).

لقد تميز الرمز الديني المسيحي "المسيح" (Christ) في ترجمتي صالح جودت وغبريال وهبة إلى الرمز الديني الإسلامي "الله" لأنهما يؤمنان بأن علم الغيب يسند لله عز وجل وليس إلى رسله وأنبيائه. بينما حافظ منير البعلبكي على الرمز المسيحي وفاء لدلالة النص الأصلي.

<u>المثال 7:</u>

"never have I seen a greater, or more beautiful, or a calmer or more noble thing than you, brother" p.79

ــ **<u>ترجمة صالح جودت</u>:** إنني لم أر في حياتي سمكة في مثل ضخامتك ولا جمالك ولا هدوئك ولا نبلك...أيتها الشقيقة (ص 115).

ـ **ترجمة منير البعلبكي**: لم أشهد عمري كله شيئا أكبر منك وأجمل، أو أرصن، أو أنبل، أيها الأخ (ص94).

ـ **ترجمة غبريال وهبة**: إنني لم أر قط سمكة أضخم ولا أجمل ولا أهدأ ولا أنبل منك أيتها الأخت (ص112).

ينطلق همنغواي في تصويره لعلاقة الشيخ سنتياغو بالسمكة الخصم من رؤية إنسانية، تصور علاقة الإنسان بالآخر، ومنها حيوانات البحر. وذلك عندما يجعله يعبر عن شعوره النبيل تجاه سمكته، وهو بهذا السلوك يبرهن على شريعة الصياد الذي يعجب بقوة فريسته. لكن نجده في المقابل يستعد للصراع معها من أجل تحقيق فرديته. إنه موقف يعكس لنا طبيعة تفكير همنغواي وفلسفته في الحياة، التي يعتقد من خلالها بأن صراعه الأساسي، ومقاومته المستمرة يصلحان حال الإنسانية المتواضعة، بل يخففان من وطأتها. إنها مقاومة تؤكد إيمانه بكرامة الإنسان البسيط والعادي. (Jogendra Kaushal 1974: 108). وفي هذا السياق، نجد بأن المترجمين منير البعلبكي وغبريال وهبة استطاعا تقمص هذا الموقف في دلالته الإنسانية وبعده الفلسفي، عندما احترما صيغة صفة التفضيل (more beautiful, calm, noble...)، والتي تعبر عن قوة المعنى بالإعجاب والاحترام الذي يريد الكاتب تبليغه للقارئ، أي "أفضل، أنبل، أضخم...". بينما اعتمد صالح جودت للتعبير عن هذا الموقف على أسلوب تمثيلي " وهو في مثل..."، وهو بذلك لا ينقل لنا درجة التأثير التي تتركها علينا الصورة الأصلية. وقد يعود هذا إلى كون ثقافة صالح جودت العربية تكرّس أخوة الإنسان لأخيه الإنسان، كما يعبّر عنها الحديث الشريف : "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" أكثر من اهتمامها وتفضيلها للحيوان، فالفارق إذن ثقافي.

المثال 8:

"But man is not made for defeat. A man can be destroyed but not defeated" p.89

ـ **ترجمة صالح جودت:** لكن الرجال لم يخلقوا للهزيمة، وقد يتحطم الرجل دون أن ينهزم (ص 130).

ـ **ترجمة منير البعلبكي:** ولكن الإنسان لم يخلق للهزيمة. الإنسان قد يدمر ولكنه لا ينهزم (ص104).

ـ **ترجمة غبريال وهبة:** ولكن الرجل لم يخلق لكي يهزم. قد يتحطم الرجل لكنه لا ينهزم (ص 124).

يصور لنا همنغواي في هذه العبارة إيمانه بالإنسان وبروحه المقاومة، لأن الحياة بالنسبة للشيخ هي نضال وكفاح ضد قوى الطبيعة القاهرة، التي أكسبته قوة وإصرارا للانتصار عليها رغم تعثره من حين لآخر. وتتمثل قيمة الحياة بالنسبة إليه، أيضا، في الاستمرار في هذا الكفاح، وعدم الاعتراف بالهزيمة. إنها قيم نفسية وفكرية وثقافية يتمتع بها بطل همنغواي، والتي تغذيها ثقته وإيمانه بالذات. لقد استطاعت ترجمة منير البعلبكي أن تتقمص الشحنة النفسية والفكرية التي أرادها النص الأصلي من خلال الإبقاء على كلمة "الإنسان" مقابل (man)، واحترام شكل الجملة وإيقاع دلالتها. والنقطة الفاصلة بين العبارتين التي يستدرك من خلالها المترجم موقف الإنسان المكافح والمقاوم، والذي حتى وإن دمّر في إحدى المرات، كالشيخ، هي إيمانه بنفسه الذي يجعله لا ينهزم ولا يؤمن بالفشل. حاول هذا المترجم نقل القوة الدلالية للأفكار النابعة من فلسفة همنغواي للحياة وللإنسان. بينما تحولت كلمة (man)، عند صالح جودت إلى صيغة الجمع "الرجال"، مع الربط بين

العبارتين بحرف "وقد"، كأنه يشرح لنا هذا الموقف الذي لا يدعو إلى الشرح، فهو موقف عظيم يدعو إلى التأمل.. ونفس الطريقة اتبعها غبريال وهبة في ترجمته عندما مدد الشطر الثاني من الجملة بأدوات تفسيرية (قد، إلا، أنه...)، وكذلك استعمال كلمة رجل بدلا من إنسان. وينبع مفهوم الصراع والمقاومة عند همنغواي من إيمانه وثقته بالإنسان، وبالحياة التي لا تكسب معناها الحقيقي إلا من خلال مواجهة الموت بكل شجاعة وضراوة، وذلك لتحقيق الذّاتية الفردية للإنسان، كتعبير عن الموقف الحضاري الغربي المتفائل بالإنسان وقدراته الذاتية.

<u>المثال 9:</u>

"He began to dream of the long yellow beach and he saw the first of the lions come down on to it in the early dark, and then the lions came" p.69

ـ **<u>ترجمة صالح جودت</u>:** ثم عاوده حلم الشاطئ الأصفر الطويل، ورأى أول السباع مقبلا نحو الشاطئ في الهزيع الأول من الليل، ثم توافدت السباع الأخرى (ص103).

ـ **<u>ترجمة منير البعلبكي</u>:** أنشأ يحلم بالشاطئ الأصفر الطويل، فرأى طليعة الأسود تهبط نحو البحر في غبشة الغسق، يتبعها سائر على الأثر (ص82).

ـ **<u>ترجمة غبريال وهبة</u>:** ولم يلبث أن شرع يحلم بالشاطئ الأصفر الطويل، ورأى أول الأسود مقبلا نحو الشاطئ في بداية الليل، ثم جاءت السباع الأخرى (ص99). ويقدم السرد الروائي صورة الأسود بمعناها الإيحائي الذي يعبر عن لا وعي الشيخ سنتياجو. وتدل هذه القيمة على كون الأسد حيوان، لكنه يأتي على هرم رتبة الحيوانات، لأنه ملك الغابة كما يقال.

وبالتالي يمكن الفهم بأنها طريقة مجازية ضمنية، يقارن فيها سنتياغو نفسه بالأسد. وتتشكل هذه الاستعارة بوجود المشبه به "الأسد" وغياب وجه التشبيه وهو "الشجاعة"، والتي يتدعم معناها الإيحائي في حديثه عن "البطل" ديماجيو العظيم في كرة البيسبول، وعن طريق استحضاره لانتصاره في لعبة اليد مع الزنجي، الذي تغلب فيها عليه. فكل هذه الإحالات تجعل من سنتياجو بطلا، فتركيب تلك العناصر والربط فيما بينها تتكشف في المعاني والدلالات، فمنها ما هو موجود في النص، ومنها ما هو غائب. إن حلم الشيخ بالأسود يشكل مادة أساسية تعبر عن رغبته وهويته، رغم دماره الجسدي في نهاية الرواية، إنه تعبير عن الشرف والكبرياء.

نستخلص مما سبق شرحه وتحليله، أن ترجمة المؤشرات الثقافية عموما ليست بالأمر الهين، حيث أن المفاهيم الثقافية مهما كان نوعها وطبيعتها، فهي تتلون بعصرها وبثقافة مجتمعها وبيئتها. ولا شك في أن نقلها من لغة إلى أخرى ليس باليسير، خاصة في نص همنغواي المليء بالتلميحات، والإيحاءات، والرموز الثقافية، والقيم الحضارية، والمفاهيم الاجتماعية، والسياسية التي أحاطت بعصر همنغواي والتي استطاع المترجمون العرب الاحتكاك بها ونقلها وتقمصها في ثقافتهم وأساليبهم التعبيرية.

المراجع العربية والأجنبية:

1. البعلبكي، منير. 1982. الشيخ والبحر وثلوج كلمنجارو. بيروت، دار العلم للملايين.

2. الخطيب، حسام. 1973. سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية الحديثة، القاهرة، المطبعة العالمية.

3. عطية، أحمد محمد. (1978). أدب البحر. القاهرة، دار المعارف بمصر.

4. فانوس، وجيه. (1985). صورة البطل في "الشيخ والبحر" والبطل في الرواية الأمريكية المعاصرة. الفكر العربي المعاصر-ع3 بيروت مركز الانماء القومي.

5. مينة، حنا. 1982. هواجس في التجربة الروائية. ط1، بيروت، دار الآداب.

6. هولب، روبرت 2000. نظرية التلقي. ترجمة: عز الدين إسماعيل، القاهرة، ط1، المكتبة الأكاديمية.

07. Backman. Melvin. (1979). The Stoic Strain in American Literature. London. Edited by Davare.J. MacMillan.

08. Hafez, Sabry -(1994) The transformation of reality and the Arabic novel`s aesthetic response. Reprinted
om the bulletin of the school of Oriental and African studies. University of London – vol 1v II Part 1

9. Kau Shal, Jogendra. (1974). A critical Study Chandi publishers. New Delhi.

10. Sanderson. Stewart. Notes on From whom the Bell Tolls york press. Longman.

11. Shaw, Samuel. (1973). Ernest Hemingway. Frederick Ungar Publishing co. New York.

12. Walhorn, Arthur. (2002). A reader`s guide to Ernest Hemingway.- Syracuse university press edition. London.

13. Young, Philip. (1965). Ernest Hemingway University of Minnesota press. Minneapolis, fifth printing.

نظرية سكوبوس

باني عميري
جامعة الجزائر 2

توطئة:

إذا كانت النظريات الترجمية العامة ذات مكانة شرعية في التعليم كمحور من المحاور التي تشتمل عليها برامج التدريس في أقسام الترجمة بالجامعة الجزائرية، فإن تطبيق معطياتها في اكتساب المهارة الترجمية يكاد يكون منعدما، وهذا بسبب اقتصار بعض الأساتذة في توجيه الطلبة على خبرتهم كمترجمين احترافيين، ورفضهم للنظريات بحجة أنها لا تقدم لهم فائدة علمية ملموسة.

وعلى الرغم من أن تجربة الأستاذ مفيدة جدا ولا تحتاج إلى برهان، ويمكن الخروج منها بقواعد مهمة، فإن إدراج هذه القواعد في مجموع نظري مسألة ضرورية، إذ بفضل ذلك تكتسب الركيزة المنهجية المقترحة نوعا من التماسك فيسهل على الطلبة استيعابها. أما البعض الآخر من الأساتذة فيعالج المشكلات التي تطرحها الترجمة، والحلول الممكنة للتغلب عليها، في إطار النظرية اللسانية، ممثلة خاصة بجان- بول فيني (Jean-Paul Vinay) وجان داربيلني (Jean Darbelnet) وبجورج مونان (Georges Mounin).

وقد اشتهرت في أوساط أساتذة الترجمة في الجامعات الغربية نظريتان هما:

ــ نظرية المعنى théorie du sens أو النظرية التأويلية théorie interprétative لدانيكا سيليسكوفيتش Danica Selescovitch[1] وأتباعها.

ــ النظرية الوظيفية théorie fonctionnelle أو نظرية سكوبوس[2] Théorie du skopos لصاحبيها هانس جوزيف فيرمير Hans Josef Vermeer وكاتارينا رايس Katharina Reiss.

ويقتصر أساتذة الترجمة الجزائريون في جامعة الجزائر على الإشارة إلى هاتين النظريتين، عند التعرض لمختلف نظريات الترجمة، بينما بعض الأساتذة الفرنسيين الزوار القادمين من فرنسا وبالضبط من المدرسة العليا للتراجمة والمترجمين (ESIT) الكائن مقرها في باريس، يحاولون إطلاع طلبتنا على تفاصيل نظرية المعنى، في حين تبقى أسس نظرية سكوبوس مجهولة لديهم، على الرغم من أن التنظير في تعليمية الترجمة عنها نما وتوسع منذ حوالي عشرين سنة بفضل هذه النظرية، وبفضل أشكال أخرى للوظيفة في ألمانيا ثم في أوروبا وغيرها.

لهذا فكرنا في كتابة هذا المقال للتعريف بأسس هذه النظرية، وهو حصيلة مطالعة كتب متخصصّة ومعتمدة.

<u>نظرية سكوبوس من هانس فيرمير إلى كاتارينا رايس:</u> تندرج هذه النظرية ضمن النظرية الوظيفية للترجمة، ويعتبر هانس جوزيف فارمير أول من قدم هذه الأخيرة في صيغة نهائية متماسكة، وقام بعرضها عرضا منظما. وهو أيضا أول من أدرج كلمة "skopos" في الترجميات بمفهوم تقني، وهي كلمة يونانية معناها "الهدف" أو "الغاية". وقد تأسست نظرية سكوبوس على يد هذا المنظر الألماني في نهاية السبيعينات وشاركته بعد ذلك في تحديد ملامحها وضبطها بإحكام المنظرة الألمانية كاتارينا رايس. ويذكر من بين

مؤسسيها أيضا **كريستيان نور** Christiane Nord ومارغاريت أمّان Margaret Ammann.

وتستمد هذه النظرية جذورها من نظرية العمل الترجمي la théorie actionnelle de la traduction أو la théorie de l'action traductionnelle للمنظرة الألمانية جوستاهولز- مانطاري Justa Holz-Mänttäri التي تعتبر الترجمة نوعا خاصا من العمل الترجمي.

ويعتبر فيرمير هو الآخر الترجمة عملا، وبما أن لكل عمل هدفا أو وظيفة خاصة، فإن الترجمة بصفتها عملا لابد أن تكون هي الأخرى ذات هدف محدد ووظيفة خاصة (سكوبوس)، وبالتالي فإن كل ترجمة تؤدي إلى نتيجة معينة أو إلى وضعية جديدة أو حدث جديد يتولد عن العمل الترجمي action traductionnelle الذي يسميه فارمير "translatum"[3] أو "translat" أي: ناتج الترجمة، أو "المُنتَج".

ويرى فارمير أن سكوبوس المنتج Skopos du translatum أو هدفه قد يكون مخالفا لهدف نص الانطلاق، بل ويرى أن هذا الأخير و**نص الوصول** قد يختلفان بصفة معتبرة، ليس من حيث الصياغة وتوزيع المعنى فحسب، وإنما من حيث وظيفتاهما الخاصتان أيضا[4] إذ هما اللتان تحددان كيفية توزيع المعنى وتنضيده. وإذا كانت هذه النظرية تركز أساسا على هدف الترجمة، فإنها لا تهمل بتاتا المناهج والاستراتيجيات، على اعتبار أنها محددة أساسا بهدف النص موضوع الترجمة، وتنبه أيضا إلى ضرورة تطبيقها من أجل الوصول إلى نتيجة ملائمة في المستوى الوظيفي.

ويوضح فارمير أن ناتج الترجمة أي نص الوصول، يسعى في مجال الترجمة الاحترافية إلى أن يكون مسبوقا بالتفاوض بين المترجم والزبون،

ويحدد هذا الأخير للأول أثناء عملية التفاوض هدف الترجمة وشروط إنتاجها، من بينها مدة الإنتاج والتعويضات. ويتم إنتاج الترجمة في إطار منهجي قائم على قاعدتين أساسيتين هما: الأمانة والتماسك، فلابد أن يحتفظ نص الوصول برابط يربطه بالنص الأصل كي لا يبدو كترجمة حرة غير وفية. كما ينبغي أن يكون نص الوصول متماسكا ومترابطا كي يتعامل معه الجمهور المستهدف على أساس أنه جزء من عالمه المرجعي.

وبما أن المترجم خبير في العمل الترجمي، فإنه هو المسؤول الوحيد عن القيام بالمهمة الموكلة إليه، وعن النتيجة المحصلة. وباستيعاب المترجم للوظيفة المتوخاة من نص الوصول استيعابا تاما، يصبح نص الانطلاق جزءا من مهمته وركيزة مرجعية هي منطلقه في تحديد نظام متدرج للعناصر التي يصوغ على أساسها نص الوصول. والسؤال المطروح: هل النص المترجم يقوم بوظيفة وحيدة بالنسبة لجميع القراء؟ أم ينطوي على عدة وظائف في الوقت نفسه؟

للإجابة عن هذا السؤال نأخذ مؤلفا أدبيا وليكن قصة "**الأم**" للأديب الروسي ماكسيم غوركي Maxime Gorki. إن مطالعة نص ترجمة هذه القصة تتوزع في نظرنا بين أنواع من القراء:

- قراء يطالعونه بغرض الاطلاع على خبايا النظام الاشتراكي المتعسف الذي كان سائدا في المجتمع الروسي، والتعرف على الوسائل التي استعملها العمّال لقلب الأوضاع، بعد إعلانهم الثورة وتكللها بالنصر؛
- قراء يطالعونه لأنه يصور المجتمع الروسي بمتناقضاته التي كان يحاول أن يوفق بينها، فقد كان في عمقه رأسماليا ولم يكن اشتراكيا، ويحاول هؤلاء القراء معرفة تعامل المجتمع الروسي مع هذه المتناقضات؛

– قراء يطالعونه لغرض علمي بحت، يتمثل في دراسة أساليب الترجمة (أو حتى البلاغية) ومقارنة ناتج الترجمة مع نص الانطلاق كما يفعل بعض طلاب قسم الترجمة عند معالجتهم مواضيع من هذا القبيل في مذكرات الماجستير.

يتضح من هذا المثال أن لهذه الأصناف الثلاثة من القراء أغراضا مختلفة من مطالعتهم لنص الوصول، وليس في مقدور المترجم التنبؤ بمختلف هذه الأغراض ليقوم بتضمينه وظائف متعددة تتلاءم الواحدة منها والأخرى مع هدف كل قارئ من مطالعته. ولعل محل ضعف نظرية سكوبوس يكمن في هذه النقطة التي ركز عليها منتقدوها، فمن جهة تلتبس الوظيفة النصية بالوظيفة اللسانية، ومن جهة نادرا ما يشتمل النص على وظيفة وحيدة غير قابلة للنقاش، فهو ينطوي عموما على عدة وظائف في آن واحد، غير أن أصحاب هذه النظرية يردون على هؤلاء النقاد بقولهم بإمكانية الحصول على ترجمات مختلفة ومقبولة لنص واحد وفقا للوظيفة التي يحددها لنفسه نص الوصول[5].

ويرد فارمير على من يقولون بخلوّ الأدب (ومنه الشعر) من الوظيفة المحددّة، بأن قصيدة من القصائد مثلا، قد تكون وليدة اللحظة فلا تتحدد لها مسبقا وظيفة بأتم معنى الكلمة، ولكن بمجرد كتابة هذه القصيدة تصبح عملا، وبالتالي تتحدد وظيفتها.

بل إن فارمير ليذهب إلى أبعد من هذا، ويرى أن الهدف أو لنقل النية، موجودة في كل نشاط مهما كان، حتى لو تعلق الأمر بنشاط فني دافعه عشق الفن لا غير، وهو نشاط يسعى إلى ردّ فعل ضد المثالية (التي ترجع كل وجود إلى الفكر)، مما يخوله هدفا محددا بدقة.

وباختصار، فإن العمل الذي لا هدف له لا يمكن أن يكون عملا، وبالتالي، فإنّ الترجمة التي لا تنطوي على هدف أو وظيفة لا تعتبر ترجمة في منظور نظرية سكوبوس. ويوضح فارمير أن مبدأ سكوبوس لا يطبق على النص كله فحسب، وإنما يطبق أيضا قدر الإمكان على أجزاء من ناتج الترجمة، ويطلق على جزء ناتج الترجمة اسم: sub-skopoi. وقد اعتبر النقاد القواعد التي قامت عليها نظرية فارمير قواعد جدّ عامة، إلا أنه تدارك هذا النقص في مرحلة تالية بفضل تعامله مع نظرية أنماط النصوص لصاحبتها كاتارينا رايس، وقدم توضيحات دقيقة عن نظريته، وهو يرى أن المترجم باستطاعته التغلب على المشاكل التي تواجهه أثناء سيرورة الترجمة، إذا ما ربط النص الأصل بنمط نصي أو نوع خطابي genre discursif.

والجديد في هذه المقاربة يتمثل في أنها تترك للمترجم حق اختيار المكانة التي يريد أن يمنحها للنص الأصل.

وفي نظرها أن النص يمكن أن يكون في إحدى الوضعيتين التاليتين:

- مجرد نقطة انطلاق للقيام بعملية تكييف؛
- نموذجا أدبيا ينبغي العمل على نقله بأمانة.

وقد أخذ فارمير في الحسبان، عند قيامه بمقاربته الجديدة، أنماط النصوص التي حددتها رايس، منطلقة في ذلك من تصنيف بوهلير Bûhler لوظائف اللغة[6]، وقد حصرتها في أربعة أنماط هي:

- النص الإخباري informatif؛
- النص التعبيري expressif وهو النص الأدبي؛
- النص العلمي scientifique ؛

– النص الإجرائي opérationnel، ومنه نصوص الأفلام، ونصوص الإعلانات الإشهارية.

وترى رايس أن لجميع هذه النصوص وظيفة مشتركة هي الوظيفة التبليغية fonction communicative، ويتطلب كل نمط منها منهجية في الترجمة تفرضها الوظيفة المتوخاة منها، وعلى المترجم اتباعها، وهذه المنهجيات هي:

1. **الترجمة الموجهة بالمعنى** traduction guidée par le sens بالنسبة للنص الإخباري، حتى يتمكن نص الوصول من نقل المعلومة التي ينطوي عليها نص الانطلاق، وتبليغها على أكمل وجه؛

2. **الترجمة بواسطة التكييف** traduction par adaptation بالنسبة للنص التعبيري، أي الأدبي، وهي منهجية تراعي دائما خصوصيات قارئ نص الوصول، وتسعى إلى إحداث رد فعل لدى قارئه مماثلا لذلك الذي يحدثه نص الانطلاق في قارئه؛

3. **الترجمة بواسطة التكافؤ** traduction par équivalence بالنسبة للنص العلمي؛

4. **الترجمة بواسطة التماهي**traduction par identification بالنسبة للنص ذي المضمون الفني، كنصوص الأفلام، ونصوص الإعلانات الإشهارية.

وتتمثل هذه المنهجية في سعي المترجم إلى تقمص شخصية المؤلف للتوصل إلى إنتاج نص مستمد من النص الأصل، مماثل له في المضمون، ومشتمل على مختلف أبعاده، ومحقق لجميع أهدافه، وبكلمة، إنتاج نص مكافئ تماما لنص الانطلاق. أما في مجال تدريس الترجمة، فإن رايس ترى

ضرورة إماطة اللثام عن إشكالية الترجمة، وبيان الشروط التي تساعد على حل مشكلات الترجمة والعوامل المؤثرة في المسار الترجمي، وتمكين الطلبة من الإدلاء بالحجج المقنعة عند نقد الترجمات (نقدا بناء)، ومن التطبيق الذكي لمناهج مقارنة الترجمات. وتشرح **رايس** هذه المسائل في النقاط السبع التالية:

1. المترجم: يوجد المترجم في مركز المسار الترجمي، لأنه هو الذي يقوم باتخاذ عدد من القرارات المتواصلة وفقا لكفاءته وللرغبات المحتملة للزبون، وتستجيب هذه القرارات للتساؤلات التالية:

أ). هل ينبغي أن يقوم نص الوصول عند التبليغ بالوظيفة نفسها التي يقوم بها النص الأصل؟ [اختيار عام]؛

ب). ما هو نمط الترجمة التي ينبغي إنجازها؟ هل هي الترجمة المعنوية؟ أم الترجمة الحرفية؟ أم الترجمة الصِّرفة؟ أم الترجمة الفلسفية؟ أم الترجمة التبليغية؟ أم الترجمة القائمة على التكييف؟ أم الجمع بين نمطين أو أكثر؟ [هذا القرار مرتبط بالاختيار الأول].

ج). ما هي الاختيارات الدقيقة التي يستحسن انتقاؤها ضمن تقنيات الترجمة لتطبق عند إنجاز النسخة النهائية لنص الوصول؟

وترى رايس أن الفرصة هنا مواتية لمناقشة أنماط الترجمة وتقنياتها مثل: التعويض substitution والإبدال transposition والتحوير modulation، ثم تحديد العلاقات الموجودة بين الترجمة والإطناب.

2. مسار الترجمة: يواجه المترجم نصا أصليا، وعليه أن يستمّد منه نسخة الوصول. ويستحسن في نظر رايس، التعليق هنا على مرحلتي مسار الترجمة، وهما: من جهة مرحلة الفهم، وهي بمفهوم تحليل النصوص الذي يتم القيام به لغرض ترجمي، تشهد حدوث المسار التأويلي الذي هو أساس كل

ترجمة. ومن جهة أخرى مرحلة إعادة التعبير التي يتم خلالها نقل ما تم استيعابه إلى اللغة المستهدفة، بمراعاة شروط الأقوال في الاختيار الأول.

3. مؤلّف النص الأصل: للنص الأصل محرر (أو أكثر)، وينبغي بالنسبة لهذا العامل مناقشة "التبعات" عندما يكون المؤلِّف مشهورا أو مغمورا، أو يكون المحرر ذا وضعية خاصة في الثقافة الأصل، لأن تبسيط فهم النص يمكن أن يتحقق بدراسة مؤلفات أخرى للمؤلف نفسه، وإذا كان هذا المؤلف كاتبا، أو باحثا، أو فيلسوفا معتبرا، وجب على المترجم أن يأخذ بعين الاعتبار خصائصه الأسلوبية بكيفية مخالفة لتلك التي يتناول بها مؤلِّفا أقل قدرة على التعبير اللساني أو متخفيا خلف نصه.

4. التبليغ: يقدم صاحب النص الأصل بواسطة نصه بلاغا، وعندما يتلقاه القارئ يتحقق عمل تبليغي، وتتم هنا مناقشة بعض مسائل نظريات التبليغ منها:

أ. تأثير السياق المقامي على إنتاج النص، أي تأثير المكان والزمان، والعلاقة الرابطة بين صاحب النص ومتلقيه؛

ب. التبعات الناتجة عن تعلق المسألة بتبليغ مكتوب، مما يتسبب في فارق زمني بين إنتاج النص واستقباله وتغير المكان.

ج. مشكلات الترجمة الخاصة بنصوص أصول تعود إلى عصور غابرة.

ومن جهة أخرى، فإن عملية التبليغ تتأثر بمجموع السياق الاجتماعي الثقافي الذي تتم في حضنه، ويتعلق الأمر بتحديد مدى تأثير هذا العامل على تأليف النص وتلقيه، وتثار هنا على الخصوص مشكلات الترجمة التي يطرحها النقل من ثقافة إلى أخرى، وتمس هذه الظروف مباشرة جميع

العوامل الأخرى، لأن لها تبعات على اللغة (بمفهوم اللسان) وعلى النص، وعلى النوع النصي، وعلى نمط النص.

5. النص:

أ. يحرّر النص بلغة محددة هي اللغة الأصل، ويسمح عامل اللغة الأصل هذا بمناقشة مسائل لسانية مرتبطة بفهم النص (أهمها مسألة تعدد المعاني)، وبمشكلات الترجمة اللسانية، كاختلاف بنية اللغتين، والمعجم، والنحو والمعاني، وهنا أيضا تطرح مسألة السمات الفردية الخاصة بالنص المنشور مثل الأسلوب، ونقد النص، لأن النصوص لا تحرّر بأفضل كيفية ممكنة، وهي مناسبة لطرح إشكالية تدخلات المترجمين في النص الأصل.

ب. تنطوي النصوص أيضا على سمات تتجاوز الفرد، تؤثر على كيفية فهمها ونقلها إلى لغة أخرى، وهنا تدرج تصنيفات النصوص إلى أنواع وأنماط. ويتطلب نوع النص احترام عدد من الاتفاقيات "المسجلة" وهي اتفاقيات تؤدي إلى تبني استراتيجيات نقل الاختلافات وفق نمط الترجمة، ووفق الوظيفة المنوطة بمنتج الترجمة. إن نمط النص، إخباريا كان أو تعبيريا أو إجرائيا، يؤثر على كيفية فهم النص، ويتطلب اختيار استراتيجيات نقل متنوعة وفق نمط الترجمة.

وترى رايس أن هذه المناسبة تسمح بمعالجة وضعية النص المدروس في إطار ثقافته الأصلية وتأثيراته على النقل من لغة إلى أخرى، وهكذا فلا يتم اختيار الاستراتجية نفسها لترجمة دستور أو قصة بوليسية، كما تطبق معايير مختلفة عند ترجمة نصوص دينية، أو نصوص تقنية أو نص مُلَحٍ نشر في جريدة.

6. **المتلقي:** عند إنتاج النص يراعي المؤلف بصفة عامة قراءه المفترضين: فلا تتم الكتابة بالكيفية نفسها عند التوجه إلى أطفال، أو إلى راشدين، أو إلى مثقفين، أو إلى محدودي الثقافة أو إلى جمهور عالمي، أو إلى مواطنين، كما لا تتم الكتابة بالكيفية نفسها عندما يكون النص موجها للقراءة أي مكتوبا أو للاستماع أي صوتيا، ويجب بالنسبة لهذا العامل مناقشة شروط الاستقبال، خاصة منها شروط الفهم، وكذا شروط دور المترجم باعتباره متلقي النص الأصل، إذ يمكن أن يشكل المترجم طرفا في مجموع المتلقيين الاثنين (المرسل إليه/المتحادث) اللذين فكر فيهما المؤلف.

7. **التحويل:** يتحول المترجم أثناء عملية التحويل إلى صاحب نص الوصول، وعلى هذا الأساس، فإنه هو الذي ينبغي أن يقرر كيف تدرج في نص الوصول العناصر المكتسبة أثناء فترة التحليل، ويلاحظ في أي نطاق يمكنه القيام بذلك. إن البلاغ الذي يحرره المترجم من أجل القارئ المستهدف يتخذ بالضرورة مكانه في سياق مقامي مخالف لسياق البلاغ الذي يحرره المؤلف. ويجب عليه أيضا أن يندرج بالضرورة في سياق اجتماعي ثقافي جديد.

ويمكن اغتنام الفرصة هنا لمناقشة الأسئلة التي يطرحها على نفسه كل مترجم واع بمسؤولياته قبل مباشرة عملية النقل اللساني، ومن بين هذه الأسئلة: هل ينبغي الاحتفاظ بنمط النص، وبالنوع النصي في النسخة المستهدفة؟ وبعبارة أخرى، هل المهمة التي كلف بها الزبون المترجم و**غاية** الترجمة تؤديان إلى إنجاز ترجمة تحتفظ بوظيفة النص الأصل أم تعدل هذه الوظيفة؟ هل القراء الموجه إليهم نص الوصول هم أنفسهم القراء الذي يستهدفهم النص الأصل؟ ما هو الهدف الذي ينبغي أن تصل إليه الترجمة؟ إن

الإجابة عن هذه الأسئلة تسمح باختيار نمط الترجمة الملائم. ولتجنب اتخاذ الممارسة وسيلة لشرح النظرية والحكم عليها، وخاصة من أجل توضيح تأثير النظرية على الممارسة، يستحسن تدعيم هذا التأسيس النظري بالتمثيل الملموس لكل عنصر مأخوذ إما من الممارسة الشخصية للترجمة، أو من مدونة ترجمة منشورة.

هذه هي النقاط السبع التي ترى رايس ضرورة تناولها بالشرح والتحليل في درس الترجمة ليستوعب الطلبة الفعل الترجمي استيعابا تاما. ولعل أحسن ما نختم به حديثنا هذا عن **نظرية سكوبوس** هو هذا القول لماتيو غيدار Mathieu Guidère:

"...La théorie de Vermeer demeure l'un des cadres conceptuels les plus cohérents et les plus influents de la traductologie"

أي إن نظرية فارمير في الترجميات لتظل مجالا من المجالات المفهومية الأكثر تماسكا والأكثر تأثيرا.

الإحالات:

1. يرى بعض منتقدي نظرية "سكوبوس" عدم جدوى هذا المصطلح في تطوير الترجميات، فمن الممكن التخلي عنه واستعمال أحد المصطلحين المتداولين وهما نص الوصول، أو الترجمة.

2. وردت الإشارة في بعض المؤلفات العربية إلى هذه النظرية باسم نظرية الهدف أو نظرية الغاية أو النظرية الغائية، وفضلنا نحن اللجوء إلى الاقتراض، أي الاحتفاظ بكلمة "سكوبوس" لأنها أصبحت علما على هذه النظرية، وتم اقتراضها في جل اللغات حفاظا على معناها التقني المحدد في الترجميات.

3. إن الاختلاف ليتعدى كل هذا إلى الأسباب التي دفعت إلى ترجمة بعض النصوص، فقد تكون هذه الأسباب مخالفة تماما لتلك التي أدت إلى تأليف النص الأصل، ونلمس هذا خاصة في النصوص القانونية والنصوص المتعلقة بالنشاطات التجارية.

4. نحن نتساءل: كيف يمكن للقارئ أن يعرف مسبقا الترجمات التي تخدم غرضه ليتجه مباشرة نحوها دون غيرها؟

5. أشهر تضيفات اللغة هو تصنيف رومان جاكوبسون Roman Jakobson،

6. Mathieu Guidère, Introduction à la traductologie, Penser la traduction: hier aujourd'hui, demain, Bruxelles, de Bœk université, 2e édition, 2010, p72.

- Gile Daniel, La traduction. La comprendre, l'apprendre, Paris, PUF, 2005.

- Guidère Mathieu, Introduction à la traductologie, Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain, Bruxelles, de Bœk université, 2eme édition, 2010.

- Jakobson Roman, Essais de linguistique générale, (trad) Ruwet Nicolas, Paris, les Editions de Minuit, 1963.

- Mounin Georges, Les problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, 1963.

- Mounin Georges, Linguistique et traduction, Bruxelles: Dessert et Margada, 1976.

- Reiss Katharina, Problématique de la traduction, (tard) Bocquet Catherine A, Paris, Editions Ecomomica, 2009.

- Selescovitch Danica, Lederer Marianne, Interpréter pour traduire, Paris, Didier, 2001.
- Selescovitch Danica, "Pour une théorie de la traduction inspirée de la pratique", in Meta, XXV,4,P.401-408.
- Vinay Jean-Paul, Darbelnet Jean, Stylistique comparée du français et de l'anglais: méthode de traduction, Paris, Didier, 1958.

نواة الأدب الهلالي
بين ابن خلدون والنّصوص الشفهية الجزائرية

عزّي بوخالفة
جامعة الجزائر 2

الأدب الهلالي الجزائري واقع لا لبس فيه ولا غموض، فالجماعات الهلالية المهاجرة إلى الجزائر والبلاد المغاربية أنشأت أدبا خاصا بالهجرة، بدءا من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، احتفظت به الذاكرة الجماعية الجزائرية، تفرعت عنه أشكال أدبية أخرى وروايات، فضلا عما نقلته قناة تلك الجماعات إلى الجزائر من تراث شبه الجزيرة العربية: الأدبي والعَقَدي بما فيه الجاهلي خلال محطات الهجرة وأثناء وبعد استقرارهم الاجتماعي، وقد خصصنا مساحة لهذا الأدب في غير هذا المكان بعنوان: "الأدب الهلالي الجزائري"[1].حددنا فيه ملامح أدبهم ومعتقداتهم وممارساتهم الوافدة معهم إلى الجزائر، وتناولنا ــ أيضا ــ الروايات الهلالية الجزائرية التي لم تكن في حقيقتها سوى شظايا أو نتف متناثرة لحطام جسد بدأ يفقد حرارته منذ زمن غير بعيد نسبيا، حاولنا ــ عن طريقها ــ تلمس معالم أثر أدبي قديم في الحياة الاجتماعية والثقافية المعاصرة وإبراز خصائصه، جمعناها[2] مع غيرنا[3] من مناطق جزائرية مختلفة، واعتبرناها مدونة هلالية وطنية مؤقتة، دُوِّنت في فترات مختلفة أقدمها رواية عبد الرحمن بن خلدون. والتي تجاوزت أكثر من

ثلاثين نصا شفهيا كانت وسيلتنا إلى معالم الأثر القديم في الحياة الثقافية الجزائرية المعاصرة، اختصرت التاريخ، وجعلت النزاع العربي ــ البربري: هلاليا ــ زناتيا، يدور حول الأرض والمراعي والماء والمرأة، وجعلت الأبطال ــ في معظم الروايات ــ بطلين رئيسيين فقط.

نقصد بالأدب الهلالي الجزائري، كل أشكال التعبير الأدبي الشفهي المنسوب إلى القبيلة الهلالية العربية العتيدة ومَن معها مِن القبائل العربية المنضوية تحت لوائها أثناء حركة الهجرة إلى البلاد المغاربية، وهو أدب ثري يشمل كل الأنواع الأدبية، سواء ما تعلق منها بالأدب الذي حمله المهاجرون الهلاليون من شبه الجزيرة العربية إلى البلاد المغاربية وانتشر مع حركة التعريب الذاتي في المنطقة: التعريب اللغوي والتعريب الاجتماعي، وتحلل في الواقع المجتمعي الجزائري كأشكال قائمة بذاتها، أو كــ"تيمات" وجزئيات...أو ما تعلق منها بالتأريخ لحركتهم نحو الغرب / أدب هجرتهم، أو ما كان إنتاجا هلاليا خالصا نشأ في البيئة الجزائرية واستمر إلى اليوم، بصفتها إطارا اجتماعيا منشئا أو إطارا مستقبلا احتضن خطابا منسجما. وسأقتصر حديثي على شظايا أو جزئيات من التغريبة الجزائرية ومقارنتها بنص دونه عبد الرحمن بن خلدون نقلا عن الهلاليين أنفسهم، وهو نص أعتقد أنه جزائري أيضا بالنظر إلى استقرار ابن خلدون مدة في منطقة كانت خاضعة للذواودة الهلاليين، وإيراده جزئيات تتعلق بـــ "السراحنة" بطن منسوب إلى سرحان بن فضل، وفرع من كرفة، ووصفهم "روني باسي René Basset" عام 1896 بقوله: "...إحدى أسر الحجلات، لا يتحدثون سوى العربية (...) احتفظت الرواية الشفهية بزعامتهم، ولكنها خلطت بين اسم هذه القبيلة ونسبتها إلى حسن بن سرحان ــ من الدواودة ــ الذي قتلته كرفة"[4].

في حين وصف قبائل أخرى بأنها تتحدث البربرية، وحسن بن سرحان الهلالي هو شقيق الجازية، وأحد قادة التحالف أثناء الهجرة، وهؤلاء مستقرون شمالي ولاية بسكرة.

ونقصد بـــ "النصوص الشفهية..." تلك النصوص التي ما تزال الذاكرة الجماعية الجزائرية تحتفظ بحطامها الذي يدور موضوعه حول هجرة "الهلايلية" وحركتهم في البلاد الجزائرية: بين الصحراء والتل، واصطدام رغبتهم بإرادة "الزناتية". وهم جماعات بشرية عربية عرفها التاريخ مشرقا ومغربا، أرّخ لهجرتهم المؤرخون نحو بلاد المغرب، ولصراعهم مع صنهاجة وزناتة، ثم حروبهم فيما بينهم وبين بطونهم في موطن استقرارهم الجديد. والروايات نصوص أدبية شفهية: نثرية وشعرية، منتشرة ومتداولة في البلاد العربية والإسلامية[5] موضوعها الهجرة السابقة. وهي في الجزائر روايات تتحدث عن الجفاف والهجرات الموسمية الداخلية، حيث يهاجر البدو من الصحراء، صيفا بسبب الجفاف باتجاه التَّل قصد الاستقرار وبسط النفوذ واستغلال المراعي المغاربية الخصبة، وهي أراض خاضعة ــ في مفهوم هذا النص ــ لـــ "بني هاشم" أو لـــ"زناتة" التي تقف حائلا دون تحقيق تلك الرغبة، وتسعى إلى أن تدفعهم خارج أراضيها حيث تقوم بينهم حروب حول المراعي والحبوب، وطرق الميرة والممرات الحيوية ومنع الْمُيَّار من دخول أسواق الحبوب في الشمال لابتياع الميرة، ليعودوا بعدها إلى الصحراء، فهي تروي صراعا بين التل الغني والصحراء الفقيرة... وهذا الواقع التجاري المحتدم كان قائما في الجزائر ــ تاريخيا ــ فلا يحق للبدو دخول أسواق الشمال إلا بدفع غرامة تعرف بـــ"اللزمة" أو "حق الطريق" أو "حق السوق" أو...لـــ"داي" لجزائر أو مَن يمثله، ولم تختف الظاهرة إلا خلال المقاومة

الشعبية وبعد الاستقرار والتحول النسبي إلى "أنصاف بدو" وتجدر الإشارة إلى أن هذا التحول في نمط المعيشة رافقه تحول في الروايات، لارتباطها بالحياة الاجتماعية والتاريخ والأدب، وربما بدأت هذه الروايات تفقد الكثير من أشلاء جسدها القديم المتكامل ــ بعد أو أثناء الاستقرار الاجتماعي بتأثير المتغيرات المختلفة ــ الذي كان معبرا عن حياتهم البدوية قبل الاستقرار، واقتضت حياتهم الجديدة أدبا وتاريخا يعبران عن الحياة الجديدة دون إغفال صدى الماضي البعيد فيهما.

1 ــ ابن خلدون والأدب الهلالي: كانت هذه النصوص الشفهية ــ التي نشترك فيها مع معظم البلاد العربية والإفريقية الصحراوية ــ من بين أهم الآثار التي خلفها الصدام التاريخي القديم في الحياة الاجتماعية والثقافية المعاصرة، ذلك أن مادتها تشكلت من وقائع الهجرة وأحداثها، وهي ما عبرنا عنه بـــ"النَّواة". ولعل أهمية هذه النصوص تكمن في اهتمام صاحب نظرية "العمران البشري" بها وتدوينها أولا، وقيمتها ومكانتها وموقعها من كتابه الضخم، حيث جاء الاهتمام بها في مقدمة كتابه، ثم في انتشارها الجغرافي الواسع حيث صارت تراثا عربيا إسلاميا مشتركا، وأن حركة الانتشار تجاوزت الحدود السياسية، ولم تتقيد بها، وإن قُيِّدت حركة القبائل بحدود ترابية وجنسية وطنية في العصر الحديث ضمن حدود سياسية وبخاصة في المناطق الحدودية، حيث وجدت القبائل العربية الهلالية نفسها مع مَن معها في إطار سياسي حَدَّ من حرية حركتها، بل إن القبيلة نفسها انقسمت حسب الخريطة السياسية الحديثة، ثانيا. وعلى الرغم من ذلك فإن حركة الأدب الهلالي ظلت عفوية..حرة طليقة، لا تعترف بجنسية وطنية ولا بحدود ترابية، وظلت الروايات تذكر بأمجاد بني هلال وعلاقاتهم بغيرهم، وتعكس صور

الحياة الاجتماعية البدوية الجزائرية، فهي "ليست مجرد قص للتاريخ أو تكرار لحوادثه ومحاولة لأخذ العبرة من هذه الحوادث أو الاستفادة منها، وإسقاط لتطلعات وأماني وحالات نفسية على أوضاع الشخصيات الهلالية ومواقفها، فهي بالتالي ليست تاريخا رسميا بالاسم المعروف ولكنها تاريخ شعبي صاغ الشعب من خلاله مثله العليا في كل شيء في هذه الحياة..."[6]. وكانت وثيقة شاهدة على التفاعل بين البداوة والحضارة الذي عاصره ابن خلدون. وعليه فالأدب الهلالي بغض النظر عن أنواعه وأشكاله المختلفة هو الأدب الذي نقلته قنواتهم المختلفة من موطنهم الأصلي: شبه الجزيرة العربية، إلى الجزائر: وطنهم الجديد، وهو الأدب الذي سجله ابن خلدون، والأدب المعاصر الذي استمر خاضعا ومحافظا على التقاليد الشعرية القديمة وبخاصة الشعر الملحون/ الشعبي، أدب يتداول بلغتهم/ لهجاتهم المختلفة وانتشر بها عرف بأدب الهلاليين[7].

وقد أبرزت الدراسات الاستقصائية الميدانية الانتشار الواسع للأدب الهلالي في معظم البلاد العربية وبعض البلاد الإفريقية الصحراوية، لوجود صلة بين الانتشار الهلالي ونشر تاريخه وأدبه ولغته، لا من خلال وقائع الروايات، ولكن من خلال الواقع المجتمعي في تلك البلاد. لأن الروايات أرّخت لصدى مرحلة التصادم بين العرب الهلاليين والبربر الزناتيين، باعتبار أن هذا التاريخ الشعبي، لوّن الحياة الثقافية لفئات كثيرة من أبناء الجزائر وبخاصة البدو منهم، أو مَن اعتكف به مِن غير الفئة السابقة من المستقرين استقرارا اجتماعيا حديثا، يرددونه زادا روحيا يحكي بطولات وأمجاد السلف، فحاز، لهذه الصفة، تقدير المحتفين به واصطبغ بالتقديس السلفي، لأن الروايات اختزنت جانبا من روحهم فهي بالنسبة إليهم تاريخ مقدس ترثه

الأجيال خلفا عن سلف، يحفظ الأنساب، ويرسخ الأصول الاجتماعية الموغلة في القدم ومن ثم فقد حمل النص الشعبي، بذور بقائه واستمراره وامتد في الزمن، وعكس عمق الهوية. وهي تقترب من التاريخ الرسمي بالنسبة إلى الراوي والمستمع.

كان اهتمام المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون بهذا الأدب تقديرا لمكانة ما لاحظه بنفسه من احتفائهم به في مضاربهم التي أقام فيها مدة بين ظهرانيهم، وهو واضع ومؤسس "علم العمران البشري" واهتمامه بمثل هذه الروايات وتدوينها جعله رائدا في البحوث الميدانية، وتقديره لدورها في الذاكرة الجماعية وفي تماسك القبيلة ووحدتها "العصبية" تدفعه روحه النقدية العالية إلى التعامل مع مختلف الظواهر الاجتماعية والثقافية بمنهج صارم، فقد اشتهر "...بأنه صاحب مذهب في تفسير التاريخ يقيمه على تحقيق الأخبار وإخضاعها لقانون العلة والمعلول"[8]. وفي الحالة التي ندرسها ــ هاهنا ــ تجاوز ابن خلدون "تحقيق الأخبار" إلى المعايشة وهي الملاحظة المباشرة التي يلجأ إليها اليوم الباحثون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا: عاش بين القبائل الهلالية العربية ووصف وانتقى من آدابهم وتاريخهم ما كان معبرا بدقة عن التفاعل ــ في زمانه ــ بين البداوة والحضارة، ونسب الأخبار إلى مصادرها الأساسية، وهي هنا أعقاب الهلالية ومَن معهم: زغبة، رياح، وسُلَيْم من أحلافهم، وبطون هذه القبائل كعامر والذواودة ...وكان صاحب رأي في لغتهم وبلاغتهم[9] وفي أشعارهم التي أبدى فيها رأيه بوضوح تام[10] وملحمة هجرتهم[11] وأثر العصبية القبلية. وعلى الرغم من أهمية هذه النصوص التي دونها في المقدمة فإن دار العلم للملايين أقدمت على حذفها وهي التي بنى عليها رأيه المتقدم[12] !.

وتحدث عما يروى من شعر للجازية بطلة معظم الروايات الجزائرية "...ويروون كثيرا من أشعارها محكمة المباني متفقة الأطراف، وفيها المطبوع والمنتحل والمصنوع، لم يفقد فيها من البلاغة شيء. وإنما أخلوا فيها بالإعراب فقط، ولا مدخل له في البلاغة..."[13]. ولعل السبب في ما لاحظه في التعليق السابق هو "التحول" الذي يرجع إلى اعتماد الهلاليين على الرواية الشفهية وما يترتب على ذلك من تغير يصيب "التراكم النصِّي" غير المدون ولا يمس النواة. غير أنه سرعان ما يصدر حكما بسبب عدم صحة رواية ذلك الشعر، فضلا عن بعض القيود والضوابط التي حددها وافتقدها في ذلك الشعر "إلا أن الخاصة من أهل العلم بالمدن يزهدون في روايتها ويستنكفون عنها لما فيها من خلل الإعراب، ويحسبون أن الإعراب هو أصل البلاغة، وليس كذلك، وفي هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة، وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به. ولو صحّت روايته لكانت فيه شواهد بأيّامهم ووقائعهم مع زناتة وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم. لكنا لا نثق بروايتها"[(14)]. لكن الاستنكاف عن هذه الأشعار هنا مرتبط بـــ"الخاصة من أهل العلم بالمدن" فالصورة جلية فهذا الشعر غير متداول بين "الخاصة" في المدن وعبارته دقيقة جدا، من حيث التمييز بين "الخاصة من أهل العلم بالمدن" ويقابلها ضمنيا "العامة من أهل المدن" فالاستنكاف مقيد بالفئة السابقة لا بغيرها، وهو متحقق ضمنيا في كلامه، فلم ينفه ابن خلدون من خلال الفقرة المتقدمة وربما أكدت عبارته السابقة أن العامة في المدن تتذوقه، فضلا عن أنه خصّ "الخاصة" من أهل المدن الذين لم يستسيغوه لما فيه من إخلال بالإعراب، كما أنه لم يشر إلى انتشاره في البوادي، وعدم الإشارة إلى ذلك يفيد انتشاره الواسع في البوادي بالنظر إلى مكانة هذا الشعر لدى "الخاصة"

في المدن. لكن ابن خلدون الملتزم بمنهجه الصارم فصل في الأمر: "لكنا لا نثق بروايته"[15] للأسباب المتقدمة، بيد أنه لم يرفضه ولم ينفه كواقع يغذي حياة الهلاليين، لكن هناك ملاحظة هامة هي أن تعليق ابن خلدون في الفقرة السابقة متصل بأشعار الجازية، فلم يبد رأيا شبيها بهذا في المقدمة، لأن أشعارها السابقة فيها "شواهد بأيّامهم ووقائعهم مع زناتة وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحواله" [16]. وتجدر الإشارة ــ هاهنا ــ إلى أن شعر الهلاليين في المقدمة رافد من روافد تاريخهم يتفق مع قصصهم في البلاد المغاربية.

2 ــ <u>ترابط بين الدراسات السابقة للروايات</u>: ظلت رواية ابن خلدون المدونة ومعها الروايات الشفهية الشبيهة بها موضوعا لكثير من الرسائل الجامعية فقد طرقت أربع رسائل جامعية موضوع الهلالية، واحدة منها نوقشت في جامعة فرنسية[17] والباقي في جامعة الجزائر[18] في ظرف متقارب نسبيا. وقد سبقتها دراسات أخرى حاولت تتبع الأثر الأدبي والاجتماعي والتعريب الذاتي: اللغوي والاجتماعي والتنوع الجنسي في البلاد المغاربية وسرعة انتشار الأدب الهلالي في كثير من المناطق في إفريقيا وفي المناطق الناطقة بربريا، ولعل ما يميز هذه الدراسات أنها تشترك ــ بدرجات متفاوتة ــ في الجمع بين التاريخ والأدب، بالاستناد إلى نصوص مدونة[19] أو نصوص شفهية[20] اعتمادا على الجمع الميداني في مناطق متجاورة جغرافيا تقريبا. ويمكن القول إن هذه الدراسات والأبحاث كانت جزئية ولم يرق بعضها إلى مستوى الشمولية بالنظر إلى أن البحث الميداني يقتضي وجود فرق بحث علمية مدربة تدريبا يكفل جمع المادة واستثمارها فيما بعد...فضلا عن أنها كانت موضوعا رئيسا لملتقيات(21) ولكثير من الباحثين، سواء بصفتها نصا

شعبيا له صلة بالتاريخ الرسمي، تشكلت بموازاتها أشكال أدبية أخرى نمت مستقلة في بيئة أخرى وساهمت في إنشاء لون آخر، أو تنوع أدبي، أو بصفتها روايات شفهية لم تدون وظلت الأجيال المتعاقبة تتداولها في بيئات مختلفة حتى اليوم، تجمعها نواة واحدة شكلت قطبا يجذب خيوط كل الروايات.

وقد تعدّدت هذه الدراسات بتعدد الاهتمامات واختلافها لدى الباحثين في الأدب الشعبي العربي وفي التاريخ والأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية عموما، لربط هذه الدراسات الهلالية، تارة بأصول تاريخية، وتارة لبحث نظم اجتماعية... وتبدو اهتمامات الدارسين الغربيين بالأدب الهلالي واضحة جلية كمّا وكيفا وحسب علمنا، فهم أول من دوّنوه ودرسوه، بعد عبد الرحمن بن خلدون. جمعا ووصفا وتبويبا وتحليلا وتصنيفا[22] ودعا الفرنسي "ل ـــ غين L. Guin". عام 1885 إلى ضرورة العناية بالسيرة الهلالية من خلال دراسته رواية "روبا، أسطورة عربية Rouba, légende Arabe"[23] وهي رواية أخرى لـــ "لجازية".

ويدخل اهتمام الباحثين ضمن مسعاهم إلى معرفة حقيقة الآداب الشعبية في البلاد العربية ومن ورائها العقلية الشعبية العربية، التي تتداول هذا الأدب. ويعد هذا الاهتمام استمرارا لتقليد قديم ارتبط بأهداف الاستعمار. ثم جاء ـــ بعد هؤلاء ـــ باحثون عرب اهتموا بإبراز خصائص هذا الميراث العربي المشترك ومن منطلقات قومية وأبعاد حضارية[24] تصدّوا لنفس الموضوعات التي طرقها الباحثون الغربيون بأدواتهم ومناهجهم الغربية، لكن من منطلق آخر مختلف تمام الاختلاف عن منطلق وتصور الباحثين الغربيين لدراسة الآداب الشعبية العربية، وبخاصة الرُّوّاد منهم[25]. ومازالت الأبحاث والدراسات الهلالية مستمرة إلى اليوم، كما أن نظرة الدارسين الغربيين ـــ

التي أعلنوا عنها أو التي لم يعلنوا عنها[26] واضحة الأهداف: باعتبار الروايات الشفهية الجزائرية وغيرها من نصوص الأدب الشعبي، وثيقةً حية تعكس تراثا حيا آخر لجماعة إنسانية يجسد تصورها للتاريخ والأدب والحياة، ومن ثم سهولة معرفة سمات العقل المحتفي بها أو اعتبارها ـــ كذلك ـــ نصا شفهيا ـــ لغويا[27] يعكس بعدا آخر يتيح للباحث فرصة لإجراء مقارنة لغوية وإبراز خصائص لهجة عربية، وصولا إلى المفردات اللغوية الحضارية في هذه اللهجة أي للوصول ـــ من سبيل آخر ـــ إلى نفس الهدف من دراسة الأدب الشعبي لأن النص الشعبي ظل مرتبطا بمردِّديه[28] هذا الارتباط، عكس كل مناحي الحياة الشعبية وصورها. فهو "من الناس وإلى الناس"[29].

كانت أول دراسة، تلك التي نشرها روني باسي[30] عن "الهلالية" وصفت بأنها أول عمل علمي[31] وأشار "الفرد بل Alfred Bel" في دراسته لرواية هلالية ـــ جمعها من "بني شُقْرَانْ" ونشرها بـــ "المجلة الأسيوية Journal Asiatique" عامي 1902-1903 ـــ إلى اهتمامات غربية سابقة، كان يحيل إليها باستمرار، وبخاصة عند مقارنة مختلف الروايات والنصوص الهلالية المضطربة[32] ثم جاءت بعد تلك الدراسات الغربية، دراسة عبد الحميد يونس[33]. وصدر بحث إحصائي مشترك[34] قدّم جردا اعتمادا على مصادر مدونة وأخرى شفهية، بدءًا من ابن خلدون إلى تاريخ نشر البحث، وأبرز خريطة أدبية لانتشار القصص الهلالي، في بلدان عربية وغير عربية. أما المصادر الشفهية، والأماكن التي جمعت منها فشملت شمالي إفريقيا وجنوبي الصحراء الكبرى: المغرب، الجزائر، تونس، مصر، ليبيا، النيجر، تشاد، والسودان[35] ولا عجب في وجود روايات هلالية: بالنيجر وتشاد لوجود هجرة عربية إليهما استمرت إلى العصر الحديث[36] فهاجر معهم تراثهم إلى تلك

الجهات وإلى غيرها، الذي هو تراث شبه الجزيرة العربية[37] فقد درس ضابط فرنسي لهجة القبائل العربية بـــ **تشاد** وهي القبائل المهاجرة التي جمع منها شواهده اللغوية[38].

فضل بعض الباحثين التركيز على الروايات الشفهية المغاربية المختلفة: تونس ــ الجزائر، ودرس بناء وهيكل الروايات الهلالية والتحولات الحادثة فيها[39]. كما اعتنت باحثة بدراسة القصص الهلالي بنوعيه الشفهي والمدون[40] وغيرها من الدراسات[41] واقتصرت دراسة مشتركة لكل من (كلود بريتو، وميشلين غالي Claude H. Breteau, Micheline Galley) على إبراز خصائص روايتين هلاليتين جزائريتين من منطقة عنابة[42]. وهي روايات لا تختلف كثيرا عن النص الخلدوني، بحكم ما يفصل ابن خلدون عن رواتها من قرون متطاولة، على اعتبار أن النص الشعبي المدوَّن نص جامد، في حين أن النص الشعبي الشفهي خاضع لمنطق الرواية الشفهية، أي الزيادة والنقصان، أو ما يعرف بالتراكم الملحمي والسِّيَّرِي. أما جَمْع النصوص الشفهية الهلالية فقد تضمن كتاب العدواني المترجم إلى اللغة الفرنسية، قصّة سجلت الصراع الهلالي الزناتي، رواها شيخ من بني طارق[43]. أو بني تارق، تحدث عن دور الجازية في إذكاء نار الحرب أو شرارتها الأولى [44]. وهي رواية "يبدو أنها كتبت من وجهة نظر زناتية. ذلك أن القصة هلالية الأصل كما أوردها ابن خلدون وغيره..."[5]. ودرس مستشرق فرنسي رواية "روبا، أسطورة عربية"[46] المشار إليها أعلاه. وجمع ضابط فرنسي رواية هلالية: أولاد هلال، نشرها بمناسبة دراسة متعددة الجوانب أجراها حول منطقة "أولاد رشايش" التقطها من سكان المكان المدروس نفسه[47] فضلا عن عمل ألفرد بل "الجازية، أغنية عربية La djâzya, chanson arabe"[48] الذي ركز على الجوانب اللغوية في

لهجة "بني شُقْرَانْ" وغيرهم[49] بيّنت تنوع الروايات مع الإشارة إلى الأماكن التي جمعت منها. وبعده بربع قرن، جمعت نصوص شفهية من منطقة حدودية: ليبية ــ تونسية تضمنت واحدا وثلاثين نصّا شفهيا هلاليا متسلسلا، من أحد الرُّواة المسنين تروي وقائع الحروب الهلالية الزناتية[50] وجمعت باحثة أخرى من راو يدعى: حسيني، من: "بُوثَدْي ــ تونس" نصّا هلاليا يكاد يكون التغريبة الهلالية بعينها[51] فضلا عن أنه تقاطع مع النصوص الهلالية الجزائرية وبخاصة الرواية التي جمعتها روزلين ليلى قريش، من أولاد حركات، ولاية بسكرة، والرواية التي جمعناها من راو من مدينة تبسة[52]. وجمع علي محمد برهانة من ليبيا تسع روايات[53] طويلة نسبيا مقارنة بحجم الروايات الجزائرية المفككة. ويمكن الاكتفاء بعناوين الملتقيين الدوليين حول الأدب الهلالي لمعرفة مدى الاهتمام بالنص ومردِّد النص معا:

ا ــ "المؤتمر الدولي الثاني لدراسة ثقافات غربي البحر الأبيض المتوسط2":

« Témoignages de la longue marche hilalienne »[54] « À propos des manuscrits de la geste de banû hilâl conservés à Berlin »[55] « documents sonores tunisiens concernant la geste des banû hilâl »[56]

ب ــ **بنو هلال سيرتهم وتاريخهم**: "مدخل إلى التحليل البنيوي للسيّر الشعبية" [57] "قصص السيرة الهلالية، تحولات نوع أدبي"[58]. "إنجاز أداة عمل للبحث في سيرة بني هلال"[59]. "أثر سيرة بني هلال في الشعر الشعبي الجزائري"[60] "البنية اللسانية والخطاب في سيرة بني هلال"[61].

« La sirat bani Hilal : poète et société »[62] « Le cas de dyab »[63]

هذه عيِّنة أبرزت اختلاف وتنوع الاهتمامات وتعددها لموضوع واحد، وهو تعدّد مؤد إلى تكامل هذه الدراسات التي تسعى إلى الإحاطة بمختلف

جوانب النصوص، فهي وإن اختلفت ــ موضوعا ومنهجا ومعالجة وغاية ــ فمحورها الأدب الهلالي وروافده...

ومع كل ما تقدم فقد كان الهلاليون عاجزين عن التأريخ لمسيرتهم الطويلة، وكان تأريخهم للأحداث يعتمد على الذاكرة الجماعية وأداتها الرواية الشفهية، وقد التفت ابن خلدون لأدبهم وتاريخهم التفاتة عالم اجتماع وأنثروبولوجيا، عاش بينهم ونقل أخبارهم عنهم، وبين خصائص أدبهم على الرغم من أنه وصف آباء وأجداد معاصريه من الهلاليين بأبشع النعوت: "الجراد المنتشر" لكن روح العالِم وحسه كانا وراء تدوين جانب من أدبهم وتاريخهم.

3. <u>رواية عبد الرحمن بن خلدون</u>: الذي لا شك فيه، أن رواية ابن خلدون هي أقدم رواية مدونة، ولم يتمكن الباحثون المشار إليهم أعلاه من ضرب صفح عنها. بدأها بـــ "... يزعمون أن الشريف بن هاشم..." والزعم هنا يفيد قولا فيه ارتياب، أخذها عنهم بلا واسطة. ومما يحتفظون به من أخبار، حول هجرتهم إلى بلاد الغرب، وقد كان قريبا ــ زمنيا ــ من أحداث الهجرة، و"عاش بين قبائل بدوية عربية من بني هلال..."[64] مدة زمنية في مهمة أو أثناء عبور أو استقرار[65] فلم يكن يختلف كثيرا عن الباحثين الأنثروبولوجيين وسجل عن الهلالين حديثا منهم كما سبقت الإشارة، على الرغم مما بدأ به (يزعمون) وكأنه يشكك في ما نقله عنهم، لكن هذا التشكيك تقابله ثقة: "وأخبرني من أثق به من الهلاليين لهذا العهد أنه وقف على بلاد الشريف شكر، وأنها بقعة من أرض نجد..."[66] أي ممّن عاصرهم. وبدأ الرواية بما يلي: "ولهؤلاء الهلاليين في الحكاية عن دخولهم إلى إفريقية طرق في الخبر غريبة: يزعمون أن الشريف بن هاشم كان صاحب الحجاز

ويسمونه شكر بن أبي الفتوح. وأنه أصهر إلى الحسن بن سرحان في أخته الجازية فأنكحه إياها وولدت منه ولدا اسمه محمد وأنه حدث بينهم وبين الشريف مغاضبة وفتنة. وأجمعوا الرحلة من نجد إلى إفريقية، وتحيلوا عليه في استرجاع هذه الجازية فطلبته في زيارة أبويها فأزارها إياهم، وخرج بها إلى حللهم فارتحلوا به وبها. وكتموا رحلتها عنه، وموّهوا عليه بأنهم يباكرون للصيد والقنص ويروحون به إلى بيوتهم بعد بنائها فلم يشعر بالرحلة إلى أن فارق موضع ملكه وصار إلى حيث لا يملك أمرها عليهم، ففارقوه، فرجع إلى مكانه من مكّة، وبين جوانحه من حبّها داء دخيل، وإنها من بعد ذلك كلفت به إلى أن مات من حبّه. ويتناقلون من أخبارها في ذلك ما يعفى عن خبر قيس وكثير(...) وهم متفقون على أن الخبر عن حال الجازية والشريف خلفا عن سلف وجيلا عن جيل ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط لتواترها بينهم. وهذا الشريف الذي يشيرون إليه هو من الهواشم، وهو شكر بن أبي الفتوح (...) هلك سنة ثلاث وخمسين [وأربعمائة] ولي ابنه محمد الذي يزعم هؤلاء الهلاليون أنه من الجازية هذه (...) ومن مزاعمهم أن الجازية لما صارت إلى إفريقية وفارقت الشريف خلفه عليها ماضي بن مقرِّب من رجالات دُريد(...) ثم إن أخته الجازية غاضبت زوجها ماضي بن مقرِّب بن قرة، ولحقت بأخيها فمنعها منه...[67].

كانت مثل هذه الرواية متداولة في مضارب الهلاليين منذ سبعة قرون ــ على الأقل ــ إذا أرّخنا بميلاد ابن خلدون، وتكون بين روايته السابقة ورواية "بَلْ" مدّة ستة قرون تقريبا، وبين الرواية الزناتية التي دونها "العدواني"[68] وابن خلدون أقل من ذلك، وبين رواية (بَلْ) والروايات الهلالية المعاصرة، مدة قرن تقريبا[69].

ولم تتغير الروايات إلا قليلا، وظل مضمونها يتراوح، فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين ما ذكره ابن خلدون نقلا عن الهلاليين أنفسهم عن الجازية وعن تحايلهم[70]. بغض النظر عن عدم وجود ذياب في هذا النص كزوج للجازية ؟. هذا إذا صحّحنا الأسماء، أسماء الأشخاص والأماكن: ابن هاشم أو شكر الشريف بن هاشم. تونس أو مكة المكرمة. البيئة الطبيعية المكية والتونسية. التحايل الذي أثبته ابن خلدون ونسبته "الأغنية" إلى الجازية[71].

وربما أُرجع السبب في (تحولها غير العميق) إلى نشأتها في البيئة المغاربية دون أن يصيب التحولُ النَّواةَ، فضلا عما عرفته تلك البيئة من تغييرات[72]. واعتقد أحد الدارسين لروايات بني هلال أن (...منشأ السيرة الهلالية في الشمال الإفريقي أمر يمكن الاطمئنان إليه (...) ولقد بدأت على ما يبدو منذ قدومهم في القرن الخامس الهجري حتى الآن أو حتى وقت قريب...)[73].

4. <u>**الرواية الشفهية الجزائرية**</u>[74]: الجازية: أغنية عربية[75].

01. أنَا حَشَّمْتْكُمْ تَدُّوا لِي هَذَا الُوجَابْ	لَيْهَا تْرُوحُوا يَا زَيْنِينْ الْخَيْلْ
02. النَّجْعْ رَاهْ قَبَّلْ وَادَّى خْشَمْ العُقَابْ	اَنَا بْقَيْتْ عَادَمْ والزَّادْ قْلِيلْ
03. كِفَرْقَةْ الَهْلالِيين اَنْفَرْقُوا دْبَابْ	رَاحُوا شْوَارْ تُونَسْ قَصْدُوا لَلْكَيْلْ
04. سَبْعَ سْنِينْ مَا نَاضْ عْشَبْ غَيْرْ التّرَابْ	الْمَالْ مَا وَلْدْ مَعْدُومْ مْنَ السَّيْلْ
05. مَا حَنّْ خَالْقِي بْمَطْرَة قَلّْ السّْحَابْ	مَا بَارْ ضَيْفْهُمْ مَا يَسْعَاوْا رْذِيلْ
06 سَا قُوا لْطَاعْةْ بَنُ هَاشَمْ مَثْلْ الذّبَابْ	قَوَّى الشّرُوطْ كِشَافْ النَّجْعْ هَايلْ
07. خَرْجُوا اليِهُودْ بَالسّلَعْ يِجْرُوا للَّعْرَابْ	بْخَبْرْ جَازْيَة عَاوْدُ لُه النّعِيلْ
08. اَرْتَدّْ فِي شْرُوطَه وُكْتَبْ وَاحَدْ الُوجَابْ	نَبْغِي جَازْيَة مَا فِيهَا تَخْتِيلْ
09. بَاتُوا بْغَيْضْ وَالْهَمّْ وُحُزْنْ مْعَ الاكْرَابْ	الشَّرّْ هَرَّسْ قْرُونْ رْجَالْ الصِّيلْ

10. نَادُوا كْبَارْهُمْ يدَبّْرُوا فِي ذَا الُوجَابْ — وَذْيَابْ عَارْفِينه مَا شِي قْلِّيلْ
11. قَالُوا عْيَالْنَا يَغْدُوا جَاهْ لْذَا الشّْبَابْ — لَعُودْ خَالْقُه يَهْدِيهْ الْجَلِيلْ
12. ظَلُّوا يخَيْرُوا غيْرْ اَهْلِيَّاتْ النّْسَابْ — قَصْدُوهْ بَزْوَازِلْ وَاحْرَاجْ تْمِيلْ
13. وَاسَى مْضَايَفْ وُصنْفَارِي وُمْشَاوِى وُكْبَابْ — ذْيَابْ خَايْفِينه فَى الْجَاهْ بْخِيلْ
14. لا ضَحَكْ لا اَنْطرَابْ لهم لا اَكْلْ لا شْرَابْ — هَذِي اَدَّنَفْ لْذِي بَدْمُوعْ تْسِيلْ
15. ذْيَابْ قَالْ كُولُوا وُفْهَمْ مَسْكِينْ ذَابْ — قَضِي اَلّْي قْصَدْتُوا بَالسَّيْفْ رْجِيلْ
16. جِينَاكْ جَازْيَة تَهْدِيهَا لْنَجْعْ سَابْ — انْهَزّْ وَانْطْبَخْ وُرْعَدْ عُرْفَ نْخِيلْ
17. نْدِيرْ جَاهْكُمْ وَانَا شَرْطِي مْنَ الصّْعَابْ — اروا رجالكم والاّ احد وكيل
18. مَنْ كُلّْ شِي الْفِينْ جُوبُوا لِي يَا عْرَابْ — الْفَيْنْ شَابَّة وَالْفِينْ رْجَاجِيلْ
19. تْعَرَّتْ الُوجُوهْ وُتلاقُوا لا ظَنّْ خَابْ — اَدَّى الّي بْغَى وُمْشَى شَاوْ اللّْيلْ
20. للَصْحُورْ رَاحْ بِهُمْ مَا قَارِي شِي الْحْرَابْ — مَالّْي مْشَى سْعَدْ بِهُمْ دَارْ قْبِيلْ
21. خَلُّوا جَازْيَة وَعْرَبْهَا ينْزلُوا الْبَابْ — شْوَارْ الشّْرِيفْ رَسْلُوا مَرْسُولْ اَذْلِيلْ
22. اَدِّيرْ شَرْطْنَا كَنَحْنَا رَانَا نْسَابْ — النَّجْعْ تَرْفَدُه يَاسَرْ وَالاّ قْلِيلْ
23. رْضَى شْرُوطْهُمْ وُلْقَاهَا بَالرّْبَابْ — بَالطّْبُولْ وَالْغوَايَطْ وَالْكْحِيلْ يسِيلْ
24. مَالّْي مْشَاتْ عَنْدُه لاَ زَهْوْ ولاَ انْطْرَابْ — بَطْنِينْ زَيْدَتْهُمْ وَالضَّحْكْ قْلِيلْ
25. نَدْمُوا قْبِيلْهَا وَافْتَكْرُوا مَنْ رَاحْ غَابْ — رَدُّوا لْبَنْ قْدِيمْ الرَّايْ التَّاوِيلْ
26. وَلْدِي يرُوحْ جِيبُوا لْنَا زَوْجْ الرّْطَابْ — مَن الْحْمَامْ وُقْصَبّْ وَاحَدْ تَمْثِيلْ
27. رَاحْ اليشِيرْ يجْرِي بِهُمْ بَيْنْ الدّْرَابْ — حَتَّى الْجَازْيَة خَزْرَت بُوكَنْبِيلْ
28. قُدَّامْهَا اطْرَحْهُمْ صَفَّقْ مُولَى الْقْصَابْ — وُبْقَى اَلّْي مْقَصَّبْ فِي الاَرْضْ ذْلِيلْ
29. النَّجْعْ رَاهْ بَاغِي يَرْحَلْ هَذَا كْتَابْ — شْوَارْ الصّْحُورْ شَوَّشْ بَاغِي التَّرْحِيلْ
30. كِجَاء الشّْرِيفْ ضَحْكَتْ لُه وُتْعَرَّى النَّابْ — ضَحْكَة انْتَاعَةْ الْغَدْرْ وَيْلُه بَالْوَيْلْ
31. وَلْدْ الرّْسُولْ قَالَتْ سَامَحْنِي فَى الشّْغَابْ — دِرْتْ الشّْرُورْ يَا سِيدِي فِيكْ قْبَيْلْ
32. الْغَيْضْ فَاتْ وَاللّيْلَة نَزْهُوا لَلّْعَابْ — جَبْدُوا الصّنّْطْرَجْ وُرَقُّوا الْقَنْدِيلْ
33. بَالْكَشْفْ نَلْعْبُوا دَارَتْ لُه شَرْطْ الصّْعَابْ — بَالْغُلْبْ وَهْمَتُه فِي بِيرْ طْوِيلْ
34. ذَاكْ اللّْبَاسْ قَلْعْتُه وُكْسَاهَا غْرَابْ — شْعُورْ رَاسْهَا طَاحَوا بَالتَّخْبِيلْ

35. النَّيفْ بَانْ لَه وُقْدَمْ تَحْتْ الْكْعَابْ   وُالْبْدَنْ مَا شَفَاهْ كْسَاهْ التَّحْيِيلْ

36. لَعْبُوا غلَبْتَهْ قَالَتْ قِيسْ الثَّيَابْ   عَرِّيتْنِي نْعَرِّيكْ بْغَيْرْ جْمِيلْ

37. مْيَةْ عَيْبْ فِيهْ اَلِّي كَامْلَة بَالَحْسَابْ   فِيهَا بْــدَا يحَاوِلْ يَطْلُبْ بَالتَّحْلِيلْ

38. عَرِّيتْنِي نْعَرِّيكْ مْنَ اللّْبَاسْ   كِمَا انْظَرْتْ نُنْظُرْ جَسْدَكْ يَا نْجَالِي

39. قَالْ الشّْرِيفْ تَفْدِي لِي جَسْدِي بَالَقْصَاصْ   رْعَايْتِي مَا فَي كَسْبِي وَمّْوَالِي

40. مَنْ كُلّْ مَا بْغِيتِ نَعْطِيكْ مْنَ الاَجْنَاسْ   مَنْ كُلّْ صَنْفْ عُرْمَة وُخْدَمْ وُبْغَالِي

41. هِيَ تْقُولْ بَاطَلْ مَاهُ شِي ذَا حْلاصْ   إذا تدِّيرْ وَاحْدَة بَالصَّحْ تَهْوَالِي

42. نُغْدُوا شْوَارْ نَاسِي رَاهُمْ دَارُوا اَعْرَاسْ   نْشُوفْ خُوتِي يبْرَدْ غَيْضْ اَغْلالِي

43. اهْتَمّْ خَاطْرَهْ وُنْدَمْ مَنْ هَذَا نْغَاصْ   لَبَا نْدِيرْهَا نَسَّمَّى بُهَالِي

44. فِيهَا عْيَى يحَاوَلْ وُرْجَعْ لِيهَا بَنْكَاسْ   يَا جَازْيَة تْوَفِّي لَكْ سُومَكْ غَالِي

45. اِذَا تْعَاهْدِنِي نَغْدَوْا مَا كَانْ بَاسْ   قُولِي نْدَوَّرْ لَبْلادَكْ يَا دَلاَّلِي

46. صَدُّوا وَعَاهْدَته خَلاَّتْ مَشْطَة وُطَاسْ   تْوَفِّي الِيمِينْ بِهُمْ رَجْعَتْ مَنْ تَالِي

47. بِهَا مْشَى مْقَبَّلْ وعد نَجْعْ اللّْصَاصْ   الْيُومْ تَرَحْلُوا قَالَتْ وَايْنْ رْجَالِي

48. وَالْبْحَرْ رَاهْ حَايَطْ بِكُمْ مَا لَهْ قْيَاسْ   وُسَاوْلُوا عْلَى مَنْ هُوَ اَصلِي

49. مَن الَبْعِيرْ الاجْرَبْ وُهَدْمْ دِيرُوا قْوَاسْ   هْرِيمْ مَالَّعْجَايَزْ وُعَوزْ الْوَالِي

50. ذَاكْ الرَّجَلْ تَدُّوهْ تْصدُّوا فَى الدّْنَاسْ   ظَلُّوا تْصَيَّدُوا عَنْدْ اللَّيْلَة اَتُوهُ لِي

51. النَّجْعْ عَيَّطْ الرَّحْلَة مَا غْبَطْ النّْعَاسْ   رَبْعِينْ يُومْ نَزْلُوا فَى الصَّحْنْ الْخَالِي

52. وَلَّوْا يصَيَّدُوا كِرَجْعُوا مَن الَحْوَاسْ   قَصْدُوا النَّجْعْ صَابُوهْ اَمْبَعَّدْ فَالِي

53. عُرْفْ النّْخِيلْ صَابَهْ وَالْمَاجَنْ فَى الَقْيَاسْ   وَالشِّيحْ قَالْ مَاشِي فَى الُوطَنْ قْبَالِي

54. يَا جَازْيَة غْدَرْتِ قَالَتْ لَهْ ذَا خُلاصْ   مْنَ الشَّاوْ مَا نْعَزَّكْ مَاشِي فِي بَالِي

55. اَمْشِي تْرَوَّحْ لاهْلَكْ بَرْكَاكْ مَن الَحْسَاسْ   طَلْبْتْ الَفْرَاقْ مَنَّكْ وَالرَّبّْ وُفَالِي

56. هُو يشُوفْ وَادَّوْا الْعَوْدَة يَا النَّاسْ   جَابُوا عْوَيْدْ دَابَرْ يَضْلَعْ مْنَ التَّالِي

57. عْلِيهْ لاَحْ سَرْجَهْ وَرْجَعْ لاَهْلَهْ بَنْكَاسْ   كِمَا قْضَى كْتَبْ لَهْ الرَّبّْ الْعَالِي

58. مْنِينْ جَاء لْتُونَسْ مَا جَاهْ مَنْ الَهْوَاسْ   مَسْكِينْ شَيْبَهْ غَيْرْ الْمَرْسَمْ خَالِي

59. نَادَى الُوقُوفْ بَنُو هَاشَمْ قَالْ لاحْرَاسْ   اَتْبَرّْحُوا عْلَى الرَّحْلَة شَاور غْزَالِي

60. تَسْعِينْ قَايدْ اَدَّاهُمْ بَطْبُولْ النّحَاسْ غَاشِي كَثِيرْ بهْ قَصَدْ عَرْبْ هْلاَلِي

61. مَا دَارْ فَى النّجُوعْ بنُو هَاشَمْ بَالرّصَاصْ خذْاَ وكَتَّلْ بَالسّيُوفْ وُدَقّ عوَالِي

62. وَادَّى اَلِّي علْيهَا شرْبْ مْحَنْ بْكَاسْ الْجَازيَة يقُولْ ادَّيْتَكْ بَنْصَالِي

63. وَلْدْ الشّرِيفْ زَاهِي بَكْلامْ نَصنْاَصْ يَا جَازيَة ذُوَيْبَكْ يَقْدَرْ لَمْحَالِي

64. وُذْيَابْ غَايبْ يصَيَّدْ عَاشَقْ فَت الَمرَاسْ للَنَّجْعْ مَا حْضَرْ مَا عقَدْ بَمْشَالِي

65. هْلالْ رَاهْ رَوَّحْ لَهْ رَايسْ مْنَ الرَّيَّاسْ ذْيَابْ رَاهْ رَاجَعْ بَقْبِيلْ جَالِي

66. تَرْجَى الْبَطَلْ يَلْحَقْ طَلْقَتْ جَازْيَة الرَّاسْ مَنْ فُوقْ الَبْعِيرْ وُحَدَّرْ فِي الارْضُ آفالي

67. قَالْ الشّرِيفْ مَنْ يَقْطَعْ شَعْرَة بَالامْوَاسْ رَاصَةْ نْزَوْلَهْ ذَاكْ اَلِّي يَهْوَالِي

68. لَلْغَرْبْ حَالْفَة لَيْسَتْ تْصَحَّحْ بَنْعَاسْ غَيْرْ الُوصِيفْ قَالَتْ لَهْ شُوفْ اَعِيدَ لِي

69. يَا لالَّة غرْبَّة ظَهْرُوا لِي فَى الدّمَاسْ غرَابْ طَايَرْ بْحَيَّة بَيْضَة بَانْ لِي

70. عْلاشْ يَا وُصِيفْ تْعَيَّنْ زَيْنْ اللّبَاسْ الْعَيْنْ فِيكْ تُخْرجْ وَتْقِيلْ دَلالِي

71. اَلْقَى ذْيَابْ فِي شَاوْ الْقَوْمْ طْغَا وُغَاْس غيْرْ الشّرِيفْ طَلْقَةْ بَحْمُومَهْ طَالِي

72. مْشَى شوَارْ احْمَدْ وَحْمَيْدَة بَالدّكَاْس لَلأَكْلْ مَا اَلتفْتْ مُدَّة وُلْيَالِي

73. بَخْسُوا بْنَاتْ تُونَسْ وَلَّوْا عَنْدَهْ طْلاَسْ بْنَاتْ صَلْطْنَة غَيْرْ اَلِّي اَصَالِي

74. بَالتَّبَرْ مَا نْبَدَّلْ فَضَّة تْسْعِينْ رَاسْ مَا هُمْ شِي كِالِّي حَسْكَتْ شَدّ حْبَالِي

75. مْحَايْنِي وُمَحْنَتْهَا يَحَسْكُوا لِي فَى الَغْرَاسْ اُوفَى الأجَلْ صَارْ يسْكَنْ لَحْدْ اسْفَلِ

ـ مضمون الأبيات:

1. تبدأ حركة الرواية الهلالية، من منطقة ما باتجاه تونس، يبدو أنها واقعة في الشمال، فالناظم استعمل الفعل: (قَبَّلْ) الذي يعني تحرك جهة الجنوب، بهدف (الكيل)/ الميرة والتزود بالحبوب، لأن أرضهم أمحلت وأصابها الجفاف مدة سبع سنوات متتابعة، وقد تضرروا كثيرا إلا أن صفة الكرم ظلت تلازمهم، وعندما حلّوا بأرض ابن هاشم التمسوا منه أن يغيث القبيلة بالحبوب، ولكنه استغل ظروفهم القاسية، ووضع شروطا مجحفة أرهقتهم كثيرا، كما استغل اليهود المضاربون الموقف، وأخبروا ابن هاشم

بوجود سيدة هلالية لا يوجد أجمل منها، فاضطر إلى التراجع عن شروطه الأولى مقابل تنازل القبيلة الهلالية عن الجازية / زوج ذياب الهلالي. اهتم بنو هلال وتألموا من الحزن ووقْع الإهانة، لكن ما الحيلة ؟ اجتمعوا لتداول الأمر لأن القبيلة ستفنى إذا لم تزود بالحبوب من جهة، ثم مَن يتجرأ منهم على ذكر شرط ابن هاشم أمام ذياب وإباء سيدة بني هلال من جهة ثانية ؟. وأجمعوا الرأي على اختيار النساء لإبلاغ ذياب بالأمر فهو لا يرد المرأة خائبة مهما كان الطلب. استقبلهن ذياب بما يليق بمكانتهن وأكرم وفادتهن، وقدم لهن أشهى وأجود وأطيب الطعام، لكنهن امتنعن عن الأكل، فأدرك ذياب أن وراء هذا الامتناع طلبا ما! فطلب منهن تناول الطعام ووعدهن بالنزول عند رغبتهن مهما كانت طبيعة الطلب، وصُعق ذياب عندما علم أن الموضوع هو التنازل عن زوجته لابن هاشم مقابل الحبوب! لكنه كظم غيظه، ووافق شريطة أن تتنازل له القبيلة عن ألفي شاب وألفي شابه يرحل بهم جميعا إلى الصحراء، وكان له ما طلب وغادر المخيم الهلالي ليلا.

2. أرسل بنو هلال رسولا ذليلا إلى ابن هاشم، لأنه يحمل نبأ الخضوع، وأي خضوع !؟ واشترطوا عليه أن يتحمل الإنفاق على القبيلة وتزويدها بالحبوب المطلوبة. التزم بذلك وزفت إليه الجازية مكرهة، وكانت ثمرة هذا الزواج ولدين، ظلت حزينة متألمة من قرار حكماء القبيلة وشيوخها وزوجها. وتحسنت الأحوال في أراضيهم وتساقطت الأمطار، وتذكروا الجازية وندموا على فعلتهم، فقررت القبيلة الرجوع إلى مضاربها القديمة، لكنهم لا يستطيعون بسبب الحصار والحراسة التي ضربها عليهم ابن هاشم، وقد كانوا من قبل يجدون الحل لدى الجازية في مثل هذه المواقف، وأحالوا أمرهم إلى مستشارهم (ابن قديم الرأي) الذي وجه رسالة رمزية إلى الجازية:

اختار حمامتين، نزع قوادم واحدة وترك الأخرى وقيدهما ثم كلف غلاما بنقلهما إلى الجازية وفك وثاقهما أمامها، وعندما فعل الغلام ذلك أمامها عجزت الحمامة منزوعة القوادم عن الطيران في حين طارت الأخرى، وفهمت الجازية مغزى الرسالة: قررت القبيلة الرجوع إلى المضارب القديمة، لك الاختيار في البقاء مع ابن هاشم أو الالتحاق بالقبيلة المستعدة لأي احتمال قد يعترض طريقها.

3. وعندما رجع ابن هاشم إلى بيته، ابتسمت له وضحكت ضحكة غدر وخيانة، واعتذرت له عما بدر منها تجاهه، وطلبت منه ـــ تعبيرا عن صفائها ـــ أن يلاعبها الشطرنج، واشترطت عليه: أن المنهزم في اللعبة يتعرى أمام المنتصر، أوهمته بأنها لا تجيد اللعب، ولذلك انتصر عليها، فقامت وأسدلت شعرها الطويل الذي غطى كل جسدها ثم تجردت من لباسها، فلم يرَ ـــ من كثافة شعرها وغزارته وسواده ـــ سوى أنفها وكعبيها، وعندما لعبا مرة ثانية هزمته وطلبت منه أن يتعرى، وكانت تدرك أنه لن يقدم على ذلك ليخفي البرص وهو ما عبرت عنه الرواية (مية عيب) امتنع وعرض عليها أن يعوضها مقابل ذلك ثروته، ولكنها أبت وعرضت عليه أن يرافقها لزيارة أهلها مقابل عدم التعري. أدرك أنه ورط نفسه، وحدث نفسه: ماذا يقال عني إن أنا لبيت طلبها ؟ وأجاب: سيقولون (بُهَالِي)/ أبله !. ولكنه مع ذلك طلب منها أن تقسم يمينا على أنها ستعود بعد زيارتها الأهل، فأقسمت، وخرجت معه إلى الحي الهلالي، ثم عادت مسرعة إلى البيت مدعية أنها نسيت مشطها وعطرها، وقد تركتهما عمدا، كي ترجع وكي لا تحنث، فقد أقسمت على الرجوع بعد الخروج، وها هي قد عادت وبذلك تحللت من يمينها!

4. واستعادت مكانتها بمجرد وصولها إلى حيها، وأخبرت قومها بأن البحر يحيط بهم من جهات كثيرة، وعليهم أن يستعدوا لتخطي هذه العقبة، باستخدام كل شيء قديم لاستعماله جسرا أو ممرا يسلكونه ، ثم أمرتهم أن يخرجوا بابن هاشم قبل طلوع الشمس كل يوم كي لا يتبين حقيقة المكان الذي هم فيه، ويمكثوا النهار كله لممارسة الصيد، وأن لا يرجعوا به إلى المضارب الجديدة التي تكون القبيلة قد حددتها مسبقا إلا بعد غروب الشمس، أي أن القبيلة الهلالية ترحل إلى مضارب جديدة أثناء وجود الشريف ومرافقيه بعيدا في نزهة الصيد ليتم التمويه عليه مدة أربعين يوما، وعندما يعود لا يشعر بأي تغيير في الخيمة المعدّة له، فهي في مكانها وما يحيط بها وبمحتوياتها، فيعتقد أنه في المضارب الأولى التي يعرفها لبني هلال، لم ينتبه إلى مكيدة الجازية، فليس هناك ما يدل عليها لأنها كانت محكمة. ولكنه انهار عندما اكتشف أن الأرض غير أرضه، لأنه لا ينبت بها الشيح !. واعترض ! وجاء في رواية أخرى ــ على لسان الجازية ــ ما يعبر عن غفلته:

هْبِيلْ بَنْ هْبِيلْ وعَيْنِينْ الَهْبِيلْ كْبَارْ   رَحْلُوا بِهْ آرَبْعِينْ رَحْلَة وِيعَدّْ رَاهْ غَيْرْ فِي دَارْ

لكنهم أهانوه بعد خروجهم من مملكته وسلطته، فجردوه من فرسه، وقدموا له حصانا يضلع، وأهانته الجازية إهانة بليغة. رجع إلى تونس متألما.

5. لكنه أعلن التعبئة العامة، وجند بني هاشم لمهاجمة بني هلال، واستعادة الجازية، وغزا الحي الهلالي في غياب الفرسان، وانتقم منهم وسبى الجازية، وفي نفس الوقت أسرع أحد الهلاليين إلى ذياب، يخبره بما جرى، وبدأت مطاردة الشريف، وتمنت الجازية أن يدركها الفرسان الهلاليون قبل دخول الأراضي الواقعة تحت سلطة ابن هاشم، فاضطرت إلى أن تسدل شعرها كي لا يتحرك المغيرون بسرعة، وكي تمكن الهلاليين من إدراكه بني

هاشم، وكانت فرحتها عظيمة عندما أخبرها الوصيف بأنه يرى في الأفق غربانا، لأنها أدركت أنهم فرسان بني هلال. وقد قتل ذياب جميع فرسانهم ولم يعفُ سوى عن ابن هاشم، إكراما لشجرة نسبه الشريف، فقد خاطبته بـــ(ولد الرسول) كأنه حسني أو حسيني، وإكراما لولديه من الجازية. عاد إلى ولديه (أحْمَدْ و حْمَيْدَة) وزهد في كل شيء وعاش حزينا إلى أن وافاه أجله.. ووجود تونس في نص جزائري (أو ما كان يعرف بالغرب الوهراني) يعكس الصلات القوية والقديمة بين الشعبين، فقد كانت الحركة التجارية قوية جدا بين (تونس) والمدن الجزائرية الشرقية والغربية: ورقلة، تقرت، تماسين... من قسنطينة إلى منطقة (توات) تتبادل السلع في أسواق مدن كغرداية والأغواط..ترتادها القبائل الجزائرية والتونسية المختلفة. ولم تتوقف هذه الحركة التجارية القديمة بين تونس والجزائر إلا بعد احتلال الجزائر، حيث حدّ الاستعمار من حركة القبائل باتجاه تونس والعكس، وصارت الحركة التجارية القديمة مع فرنسا...

ويمكن بسهولة إدراك التطابق بين النصين: في الشخوص والأفعال، باستثناء البيئة الطبيعية: لمكة وتونس، كما يمكن التأكيد أيضا على أن ((نواة)) هذه الروايات هي الأصل الذي أخذ عنه ابن خلدون، وليس العكس، لأنه لا يمكن أن تكون الرواية التي دونها ابن خلدون مصدرا للروايات الهلالية الجزائرية، فهذه وابن خلدون اغترفا من نبع واحد، فهي لدى ابن خلدون من أعقاب الهلاليين، وهي لدى أعقاب الهلاليين رواية أحداث قصصية ممتدة في الزمن قبل وبعد ابن خلدون. وعليه فقد اعتبرنا ما أشار إليه ابن خلدون، عند حديثه عن دخول العرب إلى المغرب، وما يتناقله الهلاليون من أخبار الجازية[76] رواية جزائرية، لأنه سمعها من مصدر هلالي

أثناء إقامته ((بين قبائل بدوية عربية من بني هلال))[77] وموطن هذه القبائل البدوية الهلالية هو الأرض الجزائرية، فهو إما أنه سمعها من الذواودة الذين أقام عندهم مدة طويلة في بسكرة كما ذكر[78] والإقامة لم تكن فردية ولكنها كانت عائلية، أو أثناء المهام التي كانت توكل إليه من قبل الحفصيين أو الزيانيين، لإعادة العلاقات الطيبة بين هاتين الدولتين وبين الذواودة[79] أو أنه سمعها من قبيلة سويد، التي كانت قلعة بني سلامة امتدادا لأراضيها[80] وتحديدا (عند أولاد (...) عريف في الجزائر واستمرت أربع سنوات 1374 ــ 1378)[81] وهي الجهة التي استقر بها للتفرغ إلى تأليف كتابه الشهير. والذواودة من رياح معروفة بعض محلاتهم. وهما القبيلتان الهلاليتان اللتان كان لهما تأثير قوي في الحياة السياسية المغاربية قبله وعلى عهده إلى جانب قبيلة عامر، وكانت له صلة بهما بالنظر إلى طموحه الشخصي وانغماسه في فتن[82] أشار إليها هو نفسه[83] وقد خدم الحفصيين في تونس والمرينيين بفاس[84] أهلته تلك الخدمة ليقوم بسفارات لدى القبيلتين سابقتي الذكر[85].

ومن خلال ما تقدم فقد ركزنا على الرواية الشفهية، وضربنا صفحا عن الأشكال الأبية الهلالية الأخرى، لأنها ــ كلها ــ تصب في تاريخهم الثقافي ــ الاجتماعي، غير أن هذا التبرير لا يعفينا من إغفاله، وقد يسمح لنا المقام بالرجوع إليه في مناسبة أخرى لإبراز بعد آخر في أشكال التعبير الأدبي الهلالي.

هوامش

1. بوخالفه عزي، تغريبة بني هلال بين التاريخ والروايات الشفهية الهلالية الجزائرية. مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2003/2002 ص 40 /ص 157.

2. نفس المرجع السابق. ملحق النصوص/ المدونة.

3. روزلين ليلى قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. الجزائر. 1980.

4. René Basset. ((Notes sur le Chaouia de la province de Constantine)) Journal asiatique : Juillet - Décembre 1896 Pp 367-368.

5. Claude H Breteau, Micheline, Galley, Arlette Roth. ((Témoignages de la "longue marche" hilalienne)) Actes du deuxième congre international d'études des cultures de la méditerranée occidentale 2. Alger 1978. Pp. 329 – 346.

6. علي محمد برهانة. سيرة بني هلال ــ دراسة أدبية لغوية مقارنة. ليبيا 1994 كلية الآداب التربية جامعة سبها ص 274.

7. رابح بونار. المغرب العربي تاريخه وثقافته. الجزائر 1981. ص 355 ــ 358.

8. عبد الحميد يونس. دفاع عن الفولكلور. مصر 1973 ص 117.

9.عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت 1983 المجلد الثاني. ص 1126.

10. المرجع سابق، المجلد الثاني. من ص1135/1126. والمجلد السادس ص.51

11. نفس المرجع السابق، المجلد السادس. ص 38ــ41.

نص مختصر يوجز الأحداث والحروب التي اعترضت طريقهم باتجاه الغرب والتحايل على ابن هاشم شريف مكة، وهي "النَّواة" أو الهيكل الذي قامت عليه أحداث تغريبة بني هلال.

12. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون ويليه أطروحة غاستون بوتول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. دار العلم للملايين. لبنان (د. تا). ص 582 ــ 583.

13. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان... مرجع سابق. المجلد السادس ص 39.

14. 15، 16 ــ نفس المرجع السابق، المجلد السادس ص .40

15. Roselyne layla Grech. Indexation de la geste des banu Hilal, à partir de deux éditions parallèles (M/1 et M/2. L/1 et L/2) Alger 1989.

16. خديجة خلادي، الأدب الشفوي والخيالي، مقتطفات تسلسلية ملحمة بني هلال. مرجع سابق. بوخالفه عزي، تغريبة بني هلال بين التاريخ والروايات الهلالية الجزائرية. مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2003. عبد الحميد بوسماحة. المسير في تغريبة بني هلال بين الواقع والخيال. مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر 2006.

19. Roselyne layla Grech. Indexation de la geste des banu Hilal… Op. Cit.

17. خديجة خلادي، الأدب الشفوي والخيالي... مخطوط، المدونة، ملحق أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر 1999.

ــ بوخالفه عزي، تغريبة بني هلال بين التاريخ والروايات الهلالية الجزائرية. مخطوط، المدونة ملحق أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2003.

18. مثل: أعمال الملتقى الدولي حول بني هلال: سيرتهم وتاريخهم. الجزائر من 20 ــ 23 ماي 1990 المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ. الجزائر 1996.

19. Mars - octobre 1902,. - Alfred Bel, ((La djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Mars - avril 1903

- René Basset, ((la légende de bent el khass)) Revue Africaine. Volume 49/ 1905.

- A.Vaissiere. ((Les Ouled Rechaich)) Revue Africaine Volume 36/1892.

20. Alfred Bel, ((la djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Mars-Avril 1902 p 321.

ــ عبد الحميد يونس. الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. القاهرة. الطبعة الثانية 1968. ص. 126.

22.21. نفس المرجع السابق.

23. وقد أبدى مسؤول في المركز الثقافي الأمريكي ــ وهران ــ رغبته في تمويل مشاريع البحوث ومنها الثقافة الشعبية، على أن يكتب البحث بأية لغة كما قال: عربية، فرنسية، أمازيغية... وحضرت معه أستاذة أمريكية من أصل فلسطيني قالت إنها درَّست بالجامعة الجزائرية، وإنها عادت إلى الجزائر لجمع الشعر الشعبي من منطقة الغرب الجزائري بتمويل من هذا المركز، حدث هذا منذ أكثر من سنتين بقسم اللغة العربية، جامعة الجزائر. وترك المسؤول كل المعطيات لمن أراد الاتصال به.

24 - Alfred Bel. ((La djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Op. Cit. Mars- avril, septembre- octobre 1902. Mars- avril 1903

25. عبد الحميد يونس، الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. مرجع سابق. ص .126

26. أحمد مرسي، مقدمة في الفولكلور. القاهرة. 1975. ص 144.

.27 - Alfred Bel ((La djâzya chanson arabe)) Journal Asiatique. Mars- avril. 1902 p321

28. نفس المرجع السابق. عدد مارس ــ أفريل. 1902. ص .321

29. نفس المرجع السابق، عدد مارس وأفريل 1902 وسبتمبرــ أكتوبر .1903

30. عبد الحميد يونس، الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. مرجع سابق.

31. C. Breteau... ((Témoignages...) Actes du deuxième congre international d’étude de cultures de la Méditerranée... Pp. 334-341

32. نفس المرجع السابق، ص 329 ــ 341.

33. إسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها. الجزائر. 1983. ص 217.

34. شوقي عبد الحكيم. السير والملاحم الشعبية العربية. بيروت. الطبعة الأولى 1984. ص 184ــ 185.

35. R. Derendiger ((Notes sur le dialecte arabe du T’chad)) Revue Africaine Volume 56. p 340

36. أحمد ممو.دراسات هيكلية في قصة الصراع. ليبيا 1984. ص 165ــ223.

37. روزلين ليلى قريش. القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. مرجع سابق. ص 237ــ238.

- Roselyne layla Grech. Indexation de la geste des banu hilal. Op. Cit.

ــ أعمال الملتقى الدولي حول بني هلال: سيرتهم وتاريخهم. الجزائر من 20 ــ 23 ماي 1990 المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ. الجزائر 1996. من ص 119ــ125.

38. عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطلة الضحية... مرجع سابق، من ص 45 ــ 59. محمد رجب النجار، ((مدخل إلى التحليل البنيوي للسير الشعبية)) بنو هلال سيرتهم وتاريخهم. ص 25 ــ 68.

ــ عبد الجليل مرتاض، ((البنية اللسانية والخطاب في سيرة بني هلال)) نفس المرجع السابق. من ص 129 ــ 145.

39. أحمد ممو، دراسات هيكلية... مرجع سابق، ص 169.

40. - ADOUANI (EL…). Kitab El Adouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis. (Trad. L Ch. Féraud). Société archéologique de la province de Constantine، Alger - Paris، 1868، Pp 76-81.

42. محمد بن محمد بن عمر العدواني. تاريخ العدواني. (تقديم وتعليق أبو القاسم سعد الله) الجزائر 2007. من ص 152 إلى ص 156.

42. أبو القاسم سعد الله. (تقديم...) كتاب محمد بن محمد بن عمر العدواني. تاريخ العدواني. مرجع سابق ص 153 الهامش السادس.

43- Alfred Bel, ((la djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Mars-Avril 1902 p 321

ــ عبد الحميد يونس، الهلالية في التاريخ... مرجع سابق. ص. 126.

44- A.Vaissiere ((Les Ouled Rechaich)) Revue Africaine Op. Cit. Volume 36 Pp 312 – 324.

45- Alfred Bel, ((La djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Mars-Avril 1902 septembre-octobre 1902.

45. نفس المرجع السابق. عدد مارس ــ أفريل 1902 ص 325.

46- Abderrahman Guiga. La Geste Hilalienne. Tunis, 1968.

47- Lucienne Saada, la geste hilalienne (Version de Bou Thadi) France. 1985. Pp. 79, 181, 194, 273,318.

48. قارن، صفحات نفس المرجع السابق: 79 ــ 85 و 194 ــ 197. بالرواية الحادية عشرة: ذياب الهلالي. التي جمعتها روزلين ليلى قريش أولاد حركات. ولاية بسكرة.

وسمحت لي باستعمالها في مدونة أطروحة دكتوراه الدولة. الرواية السابعة: ذياب الهلالي، التي جمعناها من راو من مدينة تبسة عام 1986.

49. علي محمد برهانة. سيرة بني هلال ، ظاهرة أدبية ــ دراسة أدبية لغوية مقارنة. ليبيا 1994. من ص: 289 ــ 573.

50- C. Breteau... Actes du deuxième congre international d'études de cultures de la Méditerranée occidentale 2 Op. Cit. Pp. 328 – 345.

51. محمد رجب النجار، بنو هلال سيرتهم وتاريخهم. م. س. من ص 55/72.

52. عبد الحميد بورايو، نفس المرجع السابق. من ص 89 – 96.

53. روزلين ليلى قريش، بنو هلال سيرتهم وتاريخهم. من ص 119–125.

54. أحمد الأمين، نفس المرجع السابق. من ص 75–85.

55. عبد الجليل مرتاض، نفس المرجع السابق. من ص 129–147

56. بنو هلال سيرتهم وتاريخهم. قسم اللغة الأجنبية.

57. غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. ملحقة بمقدمة ابن خلدون، مرجع سابق. ص 620.

58. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر... مرجع سابق، المجلد السابع. ص 903 و933 و938.

59. نفس المرجع السابق. المجلد السادس. ص 41.

60. نفس المرجع السابق. المجلد السادس. ص: 39، 40، 41 و 48

61. بوخالفه عزي، تغريبة بني هلال بين التاريخ والروايات الشفهية الهلالية الجزائرية. مرجع سابق ص 220.

62. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر...المجلد السابع. ص 939.

63. بوخالفه عزي، تغريبة بني هلال بين التاريخ والروايات الشفهية الهلالية الجزائرية. مرجع سابق ص 220.

64. يمكن الرجوع إلى مدونة خديجة خلادي في ملحق أطروحتها الذي سبقت الإشارة إليه، وإلى مدونتنا الهلالية السابقة الذكر لملاحظة التحول في الروايات الجزائرية، الذي لم يكن تحولا عميقا على الرغم مما بينها من تباعد زمني تجاوز القرن...

65. علي محمد برهانة. سيرة بني هلال ــ دراسة أدبية لغوية مقارنة. ليبيا 1994 كلية الآداب والتربية جامعة سبها ص 70.

66. هذا لا يعني أن هناك رواية جزائرية واحدة، فهناك روايات جزائرية كثيرة ذات نواة واحدة، بمعنى أن النواة واحدة والروايات كثيرة بسبب التحول في النصوص، وهي ظاهرة معروفة في الآداب الشفهية. واخترنا هذه الرواية لقربها ــ زمنيا ــ من رواية ابن خلدون، ولما يجمعها مع معظم الروايات الجزائرية التي اطلعنا عليها.

67- Alfred Bel, ((La djâzya, chanson arabe)) Journal Asiatique. Op. Cit. Septembre - octobre 1902 Pp. 160 – 177.

68. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر... مرجع سابق، المجلد السادس. ص 38ــ41.

69. غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. مرجع سابق. ص 620.

70. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر...المجلد السابع. ص 939.

71. محمد خير الدين (الشيخ...). مذكرات. الجزائر. (د. تا).الجزء الأول. ص 21.22.

72. عبد الحميد حاجيات. أبو حمو موسى الزياني حياته وآثاره. الجزائر. الطبعة الثانية 1982. ص 120.

73. حسن الساعاتي. علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج. بيروت. 1972. ص 12.

74. غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون... مرجع سابق، ص 644.

75. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر...المجلد السابع. ص 903 و938.

76. غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون... مرجع سابق. ص 598ــ599

اللغة العربية
بين المد والجزر... والتحديات الثقافية

د. قيصر مصطفى
أستاذ الأدب الحديث
جامعة البليدة ـــ جامعة الجزائر1

ملخص

هذا المقال يتناول بشكل عام الدراسات اللغوية المعاصرة والقديمة، وموقع اللغة العربية فيها، وما تتعرض له هذه اللغة من تهم باطلة، جاءت حينا من الغرب، وحينا آخر من بعض أبنائها، وقد دحضنا هذه التهم ورفضناها جملة وتفصيلا، وفندنا كل ما يدور في فلكها من أباطيل وادعاءات، وتكلمنا عن تاريخها الطويل وعلمائها وما دار حولها من نظريات مفصلة في قواعدها وتعبيراتها، وأشرنا إلى جوانب عامة فيما تأثرت به من اللغات، وما تركته من أثر في لغات العالم، ثم وجهنا دعوة لأن يتم تعليمها وفقا للمناهج الحديثة، وأن نكثف الدراسات المتعلقة بها نحوا وصرفا، على أنها تمثل الهوية الوطنية والسيادة القومية، ثم سلطنا بعض الأضواء على المقارنات العلمية، التي تناولتها فيما بين التراث والمعاصرة، وأسهبنا قليلا في الحديث عن وظائف اللغة في المجتمعات المتحضرة باعتبارها وعاء للعلوم المختلفة، كما دعونا إلى إيلاء معاهد تدريسها عناية خاصة، بحيث يقبل عليها الدارسون بشغف ولهفة ويتقبلون قواعدها التي كانت في الماضي مشوبة

ببعض التعقيدات، واقترحنا أن تتم دراستها بشكل مبسط، وفقا للمناهج الحديثة، حتى نتمكن من تكوين كوادر تستطيع القيام بمهمة تدريسها بطريقة ناجحة، وأساليب مشرقة واضحة، وانتهينا إلى اقتراح يقضي بإنشاء معاهد متخصصة بعلوم اللغة، لا تحيد عنها بحيث تدرس علومها المختلفة، كالنحو والصرف وفقه اللغة والمعجمية بالاستفادة من العلوم الألسنية المعاصرة.

مقدمة

يردد علماء اللغة وذوو الاهتمامات الأدبية مقولة قديمة حديثة، وتناقلتها الأجيال جيلا بعد جيل، وحفظها الطلبة على مختلف تخصصاتهم وتوجهاتهم، وهي أن النحو ملح اللغة، وميزان الأدب، ومقياس الصحة والسلامة في التعامل مع اللغة العربية، وممارستها كتابة وقراءة، ولا بد للمتأدب من إتقانها إتقانا، يجعله يميز لنفسه أولا و لقارئه ثانيا، أو متتبعه، غثها من سمينها، وقويها من ضعيفها، وجزلها من ركيكها، فضلا عن تحديد معانيها بالدقة اللازمة، حتى لا يختلط حابلها بنابلها، ولا تلتبس معانيها ولا تضيع قيمتها، ومن هنا، فإننا نقول مع القائلين، بأن اللغة العربية من أصلح اللغات وأفضلها، لتكون لغة العلوم، لدقتها، وتعدد أوجهها، خاصة إذا استعملنا الحركات فيها استعمالا دقيقا ومناسبا، إذ بواسطة هذه الحركات، تتعدد الأوجه وتتعدد المعاني، بحيث يمكنك أن تقصد أربعة معاني في كلمة واحدة، عن طريق تبديل الحركات الإعرابية، على حرف واحد من الكلمة، وما أدراك بعدد تلك المعاني التابعة للأشكال، فيما لو بدلتها على كل الحروف تناوبا، وهذا يعني، أنك لن تجد وعاء صالحا للعلوم الحديثة في الطب والهندسة والفلك، والجغرافيا والرياضيات، وغير ذلك، من اللغة العربية، بحيث تتوفر

لديك المصطلحات المناسبة، وبالكم الذي ترغب فيه، وبالكمية التي يتطلبها هذا العلم أو ذاك.

وإذا كان الطعام لا يستساغ لآكله ومتذوقه، ولا يقبل عليه الجائع ما لم يكن فيه من الملح ما يناسبه، فإن اللغة كذلك، فهي لا يستقيم أمرها، ولا يقوَّم اعوجاجها، ولا يًحمى جانبها، ولا تعلو هامتها، ما لم تكلل بتاج النحو، ولا تحسن ديباجتها، وتكتمل إشراقتها نصاعة وفصاحة وتألقا، إلا إذا كانت خاضعة لقواعد النحو، وضوابطه ومناهجه ومعاييره، فالنحو للغة إذن عنصر كمالها، وعنوان بهائها، ومدد خلودها وبقائها واستمراريتها، وهو بعد ذلك روحها وحركتها وألقها وجمالها ورونقها وملاذها، وضابط إيقاعها ومعيار سلامتها، وباني حصونها ومحقق أمجادها، وإذا كان هذا هو شأن النحو مع اللغة، فإن شأن الصرف لا يختلف عن ذلك أهمية، فهو مهندس عمارتها، وكمال شموخها، ورقتها واتزانها، وأريج حدائقها، وطيب عبقها، وهو نبراس نموها، وورق أغصانها، ورطب ظلالها، وعليل نسائمها، ومفتق أزاهيرها وبراعمها، وحامي ثمارها، وهما ــ أي النحو والصرف معا ــ الحارسان الدائمان لها، والرقيبان الحادبان عليها، والمتناجيان اليقظان في لياليها المقمرة، ومفتقا دياجيرها في الليالي الحالكة الظلمة، وهما الإطار والملاذ والملجأ، وكل من يطرق أبوابها أو يقتحم ساحتها، ويتسلق أسوارها، ويرغب في ولوج شعابها، والسياحة في رحابها وباحها، وتسلق قممها وهضابها، وتنشق عبيرها، لابد له من أداء التحية مستأذنا من نحوها، والانحناء بتواضع أما مصرفها تعظيما وإجلالا، واستئذانهما، قبل الولوج إلى محرابها، فهما كما قلنا الحارسان الأمينان، والآذنان الموكلان بدخول من يحب بعد الاستحقاق، ولا بد من الإقبال عليهما إقبال العاشق الواله، والمحب المتودد، حتى يتمكن

من التعبد في صومعتها، والتنزه في فلواتها، وهما بعد ذلك ليسا على جانب من الخشونة، كما يزعم البعض، كما أنهما ليسا على جانب من تمنع الحسناء، فهما يحسنان القبول والاستقبال، ولا يتمنعان على طالب ولا يرفضان خاطب، غير أن ارتياد الحمى ليس بالأمر اليسير ولا المتعسر، وليس بالصعب ولا المتيسر، إنه السهل الممتنع كما يقول البلاغيون، ويحتاج إلى بذل جهد وزاد طريق.

لماذا ترمى العربية بالعقم؟! ومن هنا فإن الذين دافعوا عن اللغة العربية في حمْأة الهجمة الشرسة عليها، قالوا بأن من مقومات ذلك وسبله "الإفراج عنها بأن يسمح حراسها لها بأن تُدْخِلَ إلى محرابها المقدس مفردات الحضارة الحديثة" و"لا مجال هنا للتخوف الذي يبديه البعض من طغيان اللغات والمصطلحات الأجنبية عليها في عصر العولمة" ثم "العدول عن فصل النحو والصرف عن النصوص الأدبية والعودة إلى استخلاص قواعدهما من النصوص المدروسة"[1] وهذا ما فعله الإمام السيوطي في كتابه شواهد المغني الذي أورد فيه ما يقرب أو يزيد عن ألف بيت من الشعر الجاهلي والإسلامي، مما يصح الاستشهاد به، وأشار إلى عشرات المصنفات في النحو والصرف وعلوم اللغة[2]. ويحلو للبعض أن يردد مقولة أخرى على عكس ما قدمنا، إذ يصفها بالتعنت والتأبي والنفور والاستعصاء، ويقولون بأن من مثالب العربية المزعومة، الصعوبة، والخشونة، والوعورة، والتعقيد.... وربما تكون هذه المقولة قد أمليت عليهم، وهي بالطبع مجافية للواقع وتكمن، وراء الترويج لها أغراض ومآرب خبيثة، هدفها التنفير من لغة الوحي والأدب والشعر والحب والجمال والحياة، حتى يتمكنوا من مقتلها والإيقاع بها، فينفض من حولها العشاق والمتيمون، وتعزل عما وجدت من أجله، وتمام غايته، بالوحدة والمجد

والعزة والكرامة، لأمة يأبى عليها الدهر إلا أن تبقى عالية الجبين، خفاقة الرايات، محفوفة بهالة الديمومة والخلود.

وقد أشار الكثير من علماء ونقاد وكتاب هذه الأمة، ممن استشعروا الخطر المحدق بها، من الترويج لهذه الأفكار المسمومة، إليها، وفصلوا الحديث عن دعاتها ووضحوا أهدافهم وفندوا أباطيلهم، وكشفوا طرقهم ومناهجهم، ومن ذلك ما أشار إليه الأستاذ "شلتاغ عبود شراد "من جامعة سبها بليبيا حيث قال: "ومن أخطر دعوات الاستعمار لمحاربة اللغة العربية وإضعافها هي الدعوة إلى العامية"[3] وكان من دعاة هذا المذهب (ولمور) او " كرومر" الإنكليزيان في مصر، ونعرف من أتباعهما سلامة موسى وسعيد عقل وأنيس فريحة... وقد لفتني في كتاب شلتاغ المذكور عبارة على جانب من الأهمية مسندة إلى أحد أقطاب الحركة الاستعمارية، وهي معروفة لدينا، راسخة في ذاكرتنا الرافضة لتحاملات الخصوم وافتراءاتهم، من حيث المعنى والتطبيق "يجب علينا أن نعلم أولاد المستعمرات في غير أن نثقفهم، يجب علينا أن نعلمهم تعليما عمليا يجعلهم آلات صالحة في المعامل والمتاجر والحقول، من غير أن يوسع آفاق أنظارهم وأفكارهم إلى ما وراء الأعمال المطلوبة منهم" والذي يلاحظ الحركة التعليمية في الجزائر وغيرها يدرك جيدا عمق وأبعاد تلك الفكرة الخبيثة الهدامة...[4]

هذا وقد وقع الكثيرون منا ضحايا التغليط والتهجين والزور والبهتان، حيث رميت لغتنا بالعقم والجفاء، من أعدائها الذين ادعوا خلوها من الرونق والبهاء ظلما، وأنكروا عليها كل فضيلة، ورموها بالعجز والتقصير، حتى صرنا منها على الغاية القصوى من الجحود والعقوق، وقالوا بأن نحوها جاف، وصرفها جامد صعب، ومعقد وعر، وهم بذلك كمن يرمي الناس

بعيوبه وهناته، ويقذف الناس بما فيه من علل وأدواء ونقص ومعرة وهوان، وحتى يخففوا عمن اكتشف نواياهم وألاعيبهم وأباطيلهم، وخبث طويتهم وسوء فعالهم، ود نس سريرتهم، قالوا بأن اللغة العربية صعبة، ولكن لابد من "إصلاحها" على أن فيهم من "الغيرة" عليها والحرص على سلامتها، ما لا يملكه أبناؤها الأصلآء، وروادها النجباء، والدعوة تلك كانت مطية للوصول إلى أغراضهم في إهمالها وعزلها، وهم "الخبراء" في ذلك والمتخصصون به، ألا ساء ما يأفكون، وساء ما يفعلون ويضمرون، وخاب سعيهم ومكرهم.

كيف ندافع عن لغتنا وكيف نعَلمُها؟! وإذا كان لابد لنا من التصدي لمثل تلك الدعاوى الباطلة الفاسدة، فلا بد لنا من أن نكون واقعيين وموضوعيين، فمتى يستشعر المرء بصعوبة علم يريد الإقبال عليه والتزود به؟ ومتى يعرض عمن يحب ويشتهي؟ ومتى ينفر ويجفو ويمقت ويغفو ويهجر؟

ببساطة ووضوح، هذه تساؤلات ليست بحاجة لإعمال الفكر وإجهاد العقل للرد عليها والإجابة على ما أُبهم منها، إذ أن كل شيء عندما يعرض ممسوخا، وعلى غير حقيقته وبطريقة لا يقصد منها إلا التشويه، فإنه يلقى صدودا وإعراضا، وكل علم عندما يقدم من غير أهله فإن المهانة تلحق به، كما يلحق به الإذلال والتحقير، والكبير إذا شاخ لا نستطيع أن نلقنه علوما، كان بعيدا عنها في صباه، واللغة كأي علم لابد من تلقينها في سن مبكرة، وبطريقة علمية تعتمد التدرج من أسفل إلى أعلى، ومن البسيط إلى المعقد، ومن السهل إلى الصعب، ومن المنبسط المنخفض إلى التدرج في الصعود إلى القمة، ومن قاع الوادي إلى قمة الجبل الشامخ، نعم يجب على اللغة أن تساير الزمن، وتنسجم مع طبيعة العصر، ولا تجافي روح التطور والتقدم، وإلا فهي

ميتة لاشك، ولغتنا بالطبع ليست كذلك، ولكن كيف لنا أن نفهمها ونتعلمها دون أدوات التعلم والتلقي والتلقين، وهي حبيسة الكتب الصفراء؟ وكيف لنا أن نتعلمها دون معلم؟ وقد خضعت مؤسساتنا التعليمية في كل أرجاء الوطن العربي، إلى الإملاءات الخبيثة، بحيث أهملوها عن، قصد وتعمد، وتخطيط ودرس، وأحيانا عن جهل وغباء، لا بل وأهانوها وعزلوها وبدلوها بلغات السادة، ومن ثم صاروا يتناوحون ويتباكون عليها تناوح وتباكي الفاجر الكاذب؟

إن اللغة كائن حي، ينمو ويتطور بالخبرة والمران وطول التجربة، وأي لغة في العالم، تتمتع بما تتمتع به اللغة العربية، من خبرة جاوزت الألفي عام من التاريخ المنظور، ناهيك عن التاريخ المستور المجهول المغمور؟ وأي لغة لها عمر العربية وأمجاد العربية بما نضح عنها وصدر عن علمائها وأحبارها؟ إن عصور الانحطاط لغيرنا، كانت عصورا ذهبية لنا وللغتنا، إن تلك العصور كانت بالنسبة لنا عصور الدعوة والعطاء والتفاعل، والتأثر والتأثير، كانت عصور التأمل والعمل والجد والدرس، والتصنيفات الواسعة، والموسوعات الجامعة، والبحث والتنقيب، والجدل الفكري والعلمي، والترجمة، والنقد الأدبي، والفنون الأدبية شعرا ونثرا، فكرا وفلسفة، دينا وحديثا، نصا واجتهادا، حديثا وتفسيرا، تاريخا وحضارة، كتابا وسنة، خطبة وبيانا... كانت باختصار شديد تمثل مدَّنا الحضاري، وعطاءنا الفكري، وما كان لهذا المد أن يشهد أو يعرف جزرا، لولا تكالب الأعداء وتخاذل الأهل والأبناء، وغفلة القادة والرؤساء...!!

لغتنا ولغات الآخرين بين التأثر والتأثير: عبر عصور الجاهلية، صدر الإسلام، الأموية والعباسية، كانت هذه العصور كافية لإثرائها وقتلها

بحثا، وتنقيبا في الزوايا والتكايا وكل مكان وجدت فيه، إن لغة كالعربية كانت البادية خزانها، والكتاب معينها، والصدور مأواها، والمنابر معتركها، والتاريخ طريقها والوحي وعاءها، والقرآن ميزانها ويكفيها ذلك شرفا، ويكفيها عزة لصمودها عبر أجيال الدهر، وما عانته من عنَتٍ وقهر، وشهدته من محن وكروب، إن لغة كهذه يحق لها أن تعتز بذاتها، بما أنجزته وحققته، وأمدت به الفكر الإنساني، وآن لنا أن ننصبها درة في جبين الدهر، ونعلقها أيقونة على الجباه الشامخة المتطلعة الواعدة، وسيدة على كل ما نطقت به الألسن، ولهجت به الأفواه، وتغنت به الركبان، وصدح به الحداة... ولنقارن بعد ذلك بينها وبين اللغات الأخرى المنافسة لها على أساس من التسلط والقهر، فنحن لن نجد أي مجال للمقارنة، ولنضرب على ذلك مثالا اللغة الفرنسية العاجزة المقصرة والمتقزمة بقامتها عن مسامات اللغات ومسايرة الزمن، تطورا وعطاء وإنتاجا، والمتقوقعة في صالوناتها الجامدة، وألوانها الخافتة، تلك اللغة التي لا يزيد عمرها عن خمسة قرون، وكانت عالة على اللغة اللاتينية المقبورة، ثم أصبحت عالة على كل اللغات، وتوكأت على بقايا اللاتينية والرومانية، ومن بين هذه اللغات، العربية التي لو جردناها من كلماتها ومصطلحاتها التي نقلتها أو اقتبستها عنها، لأحدثنا فيها فجوة لا يمكن ردمها، وفراغا لا يمكن ملؤه، صحيح أن اللغات تأخذ من بعضها، وأن هذا يعد لها لا عليها، ولكن للأخذ فلسفة وقدرة وقوة، وعلى الآخذ أن يعترف، لا أن يغترف، واللغة التي تأخذ لابد وأن تكون على جانب من الحذر والمنعة، حتى لا تذوب في سواها، والتعاطي مع ذلك خبرة، فعندما أخذت العربية عن الفارسية واليونانية والهندية وغيرها، فإنها أضفت على ما أخذته، روحا ونورا وجاذبية ولألاءً وألقا، حتى بتنا لا نميز بين الأصل والفرع، وعندما

أعطينا كان العطاء عن حاجة ملحة للمستفيد، وكنا نعطي بكرم وسخاء، وكرم وتجرد، وكان عطاؤنا عطاء الكريم الميسور، ما أخذنا عن فقر وانطواء وقلة واحتياج، وما أعطينا عن مكر، وما فرضنا شيئا من هذا بالقوة، وما ألغينا الأخر، بل كنا أهل فكر ومودة، ونخوة ومروءة، وأهل ثقافة ومحجة وحكمة.. كنا نًخضع عملنا لسنة الحياة والتطور. وكان عطاؤنا تطوعا لا إكراها وتمننا، وحتى نقف عند حدود ما نزعم، فلننظر إلى اللغات الفارسية والتركية والأردية والاندونيسية والهندية والإسبانية، وحتى الفرنسية لندرك قيمة ومقدار ما تأثرت به تلك اللغات بالعربية، وما أخذته من مفرداتها ومصطلحاتها وتركيباتها وما اقتبسته من ألفاظها ومعانيها !...

لغتنا علْمٌ فكيف نتعلمها؟ هذا وقد تفطن الكثير من أهل الاختصاص لما حيك ويحاك لهذه اللغة من مؤامرات، وأسدوا نصحا لمن يحاول الإصلاح قبل فوات الأوان، ورفعوا الصوت عاليا عبر دعوات مخلصة، توخوا منها الحذر ودعوا إلى اليقظة والتصدي لتلك المؤامرات، ووضعوا سلم أولويات لذلك فطالبوا بالتصدي للعولمة "حفاظا على هويتنا" ودعوا إلى "عالمية العربية لأنها لغة القرآن" وإلى: الإيمان العميق من قبل العرب بأن العربية قوة ثقافية وحضارية، ورفع قيمتها ومكانتها بين الأمم إلى درجة اللغات الأجنبية العالمية"[5].

وفي مقال للأستاذ الدكتور العربي الزبيري جاء فيه، تعريضا بالمؤامرة المحكمة على اللغة العربية في الجزائر، ما يلي: "... ففي هذا السياق عملت اتفاقيات إيفيان على تكريس اللغة الفرنسية ضرة للغة العربية، تحجبها عن الظهور متى شاءت، وتمنعها من التطور الحقيقي الذي يسمح لها بأن ترقى في وطنها على الأقل، إلى مصاف لغات العلم والتكنولوجيا، وبأن

تؤدي دورها الطبيعي في بناء الدولة المستقلة استقلالا كاملا" ويضيف: "وإذا كان المفاوضون الفرنسيون لم يتمكنوا من تثبيت اللغة الفرنسية كلغة رسمية في الجزائر، فإنهم عمليا قد أعطوها مكانة أفضل إذ جاء في البند الحادي عشر من وثيقة الضمانات: "إن النصوص الرسمية تنشر أو تبلغ باللغة الفرنسية في التعامل مع المصالح العمومية، وللجزائريين من أصل أوروبي الحق في استعمالها خاصة في الحياة السياسية والإدارية والقضائية "[6 – 7].

إن اللغة علم دقيق وعندما نقول: علم! فهذا يعني أن لها ضوابط ومعايير، وهي ولا شك لا يمكن أن تكون بتناول العامة، ما لم تقدم لهم بطريقة علمية، وهل تريدنا أن نتقن اللغة دون تعلم ودون معلم ودون مهارة؟ إذا أردتم ذلك فإن هذا قد تم بالفعل، وتلقينا العامية وأتقناها، ولكن هل يمكن للعامية أن تكون لغة علم وتعلم؟ بالطبع فإن أحدا لم يقل بهذا، لا في الشرق ولا في الغرب، غير أن البعض من المشبوهين بعلاقاتهم مع الغرب، قد دعوا إلى ذلك، وإذا ذكرت من هؤلاء سعيد عقل، فإنني أتذكر معه قاسم أمين، وبين الرجلين شبه، في الدعوة لشيء ومخالفته، وكأن الواحد منهما كان مأجورا لأداء دور معين مقابل مبلغ معين، فقاسم أمين، الذي دعا، تحت ضغوط وتوجيه كرومر، المرأة المصرية إلى خلع الحجاب، فإنه لم يفعل ذلك مع أهل بيته وتحديدا مع زوجته وبناته، وسعيد عقل الحاقد على العربية من منطلقات طائفية بالية، والداعي إلى العامية والحرف اللاتيني، لم يهجر الفصحى في شعره الذي بلغ به شهرة جعلته من كبار الشعراء!!! فكان متناقضا مع ذاته حيث جمع بين الشيء وضده! وبما أن اللغة حاجة ضرورية لكل مواطن، ومن حق كل مواطن أن يتعلم لغته بطريقة ميسرة سهلة، فإن من واجب الدولة، بل من حق المواطن عليها، الذي لا ينبغي أن تتهاون به تحت

أي شكل من الأشكال، أن تعمل على أداء دورها في هذا المجال الوطني، ودون تردد أو تقاعس، هذا وليس ذلك بالأمر العسير، وأن تبذل ما في وسعها، لكي تكون العملية ناجحة بكل المقاييس والمعايير، وعليها أن تهيئ المدرسين الأكفاء المتخصصين، حتى يتمكنوا من القيام بالمهمة، وعليها أن تعطي اللغة حقها من الحجم الساعي، ومادامت اللغة وعاء كل العلوم، فإن العناية بها ينبغي أن تنسجم وتتلاءم مع هذا الواقع، حتى نتمكن من تلقي العلوم الأخرى بسهولة ويسر، ولكن الواقع الذي نعيشه، بعيد كل البعد عما نريد ونطمح إليه، وربما كان هذا متعمدا، وبفعل فاعل! وهو كذلك، وكلنا بتنا نعرف وندرك حقيقة هذا لأمر، وما علينا إلا أن نناضل لكشف ما يدور حول اللغة من تآمر أصبح مفضوحا مكشوفا، ونعمل على إعادة النظر بطريقة تدريسنا لها، واحتوائها وحمايتها قبل فوات الأوان، ونصبح كالغراب الذي حاول تقليد الحجل فنسي مشيته، إذ لم يحسن تقليد الحجل ولا هو استعاد مشيته، والغريب! أننا اليوم لا نقلد الحجل! وإنما نقلد البوم والغربان، وبالتالي فنحن لا يمكن أن نحسن صنع شيء، وسوف نبقى ندور في حلقة مفرغة، ونتأخر عن مسايرة الركب، ونوغل في متاهات التخلف والعجز والتقصير.
يقول محمود تيمور: "أللغة العربية اليوم في محنة واختبار، عليها تدور الأحاديث، وفيها تتنازع الآراء، وحولها يتخالف أهلوها: فريق منهم يظنون بها الظنون، وفريق آخرون يجادلون عنها خشية أن يهون سلطانها، وتتهاوى أركانها، في مجال الإبانة والتعبير. "أطلق محمود تيمور صيحته تلك في مصر والصراع الذي اصطنعته بريطانيا ما بين العامية والفصحى، قد بلغ الذروة بعدما جندت بريطانيا له الكثير من العملاء في مصر، وغير مصر كهيكل وسلامة موسى، وغيرهما ممن قد نأتي على ذكرهم فيما بعد، ولكن

محمود تيمور يصل في النهاية إلى القول بأن "الصراع بين العامية والفصحى واضح المصير، وليس النعي على الفصحى والإفاضة في مشكلاتها، إلا برهانا ساطعا على أن العامية قد أفلست في محاولة امتلاكها ناصية التعبير الكتابي في مجال الثقافة والفكر، وأن الكأس في يد الفصحى، كأس الغلبة والانتصار، رضيناها لغة لحياتنا العلمية والأدبية والاجتماعية على اختلاف المناحي والفروع وما نعيُّنا عليها، وإفاضتنا في تبيان مشكلاتها إلا نزوعا عميقا إلى إصلاحها والنهوض بها والسعي إلى تطويعها واستدامة حياتها، حتى تواتي مطالب العلوم والفنون والآداب، وتلاءم حاجات الحياة في العصر الحاضر..."[8].

كيف يمكن الترغيب بالمادة التي نريد أن نتعلمها؟، دون أن يكون المعلم متخصصا ودون أن يكون هو نفسه قادرا على فهمها والسير في فلواتها وشعابها؟ وهل اللغة بالأمر اليسير حتى نوكل أمر تعليمها للجهلة والأميين؟ ربما كان البعض يفعل هذا، وهو يدرك بأنه إنما يريد التجهيل لا التعليم.

العربيةُ علم وتعَلُّم لقد أثبت علم النفس الحديث، أن الجنين وهو في بطن أمه، يتأثر بلغتها وقيل بأنه يحاكيها وربما يحكيها! ولندع هذا الاستنتاج جانبا على ما فيه من وجاهة، وما يمتلكه من قوة إقناع، فإن رجال التربية على اختلافهم، يقرون ويقررون بأن اللغة التي يتلقاها الطفل أثناء الرضاع، هي اللغة الوحيدة التي يمكن له أن ينبغ ويتفوق ويبلغ بواسطتها أفضل وأسمى درجات التحصيل والفهم، ذلك أنها تكون قد استقرت في ذاكرته، وتغلغلت في وجدانه وبات يألفها ويدرك عمقها وأبعادها ويتفهم فلسفتها، ومن هنا دعوا إلى ضرورة أن تكون لغة الإنسان الأولى، هي لغته الأولى، من حيث الأولوية والأفضلية، وإلا فإن عملية التلقي سوف تكون عاجزة عن التوصيل، ومهما

كابرنا في وصف اللغات الأخرى بالفاعلية والقدرة، فهي وإن كانت كذلك فعلا، فإنها تبقى قاصرة عن مسايرة ومضارعة اللغة الأم التي نحن بصدد الحديث عنها، وكل ما يقال خلاف ذلك، إنما هو من قبيل التوهم ومجافاة الواقع، هذا إذا تركنا جانبا، النواحي السياسية والخلقية والمنطقية والوطنية، تلك التي تحتم علينا أن نعطي الأولوية في التعلم للغتنا.

ويتساءل الأستاذ الطاهر لوصيف عن السر الكامن وراء المبالغة في الحديث عن صعوبة علم النحو وتعقيداته وعسر فهمه، مؤكدا أن في ذلك مغالطة واضحة ويقول: "إن هذه الدعوى تقوم على تصور خاطئ من الناحيتين اللسانية اللغوية والتربوية في الوقت نفسه "ثم ينقل عن بعض المختصين" إن تعلم القواعد ومعرفتها معرفة نظرية واعية من شأنها أن تؤدي حتما إلى إتقان اللغة وإحكامها كملكة لغوية تبليغية ــ هذا من الناحية اللسانية ــ أما من الناحية التربوية فقد انعكست الناحية اللسانية عليها..."[9].

<u>اللغة سيادة وهوية ووطن</u>! والعجيب، بل ومن المفارقات العجيبة! التي لا يمكن لنا أن نتساهل في أمرها، أو نتجاهل مدى ما تمثله من خطورة، تتمثل في كوننا ندرك تمام الإدراك، الغاية من وراء دعوة الآخرين إلى فرض لغتهم علينا بمختلف وسائل العنف والإغراء والتمويه والتضليل والإكراه، ونحن نعلم أنهم عملوا على تهميش لغتنا بل وإلغائها، ثم ترانا نقبل على تطبيق أوامرهم وتنفيذ رغباتهم بحرفيتها دون اعتراض، ودون مساس في جوهر ما يرمون إليه، وإذا كان هذا من حقهم أن يروجوا للغتهم ويسوقوا بضاعتهم!... أفلا ينبغي لنا ولو من باب التقليد ومن قبيل التأثر، أن نحذو حذوهم في التمسك بلغتنا؟ وإذا كانوا يظهرون ويعلنون جهارا وعلانية وسرا وتورية، من أن اللغة هي رمز سيادتهم واستقلالهم، أفلا نخجل وننظر

من جهتنا إلى هذا الأمر على أنه واقع اجتماعي وسياسي ومنطقي وأخلاقي، وعلينا أن نقلدهم فيما ذهبوا إليه، ولو بنفس القوة التي نقلد فيها مسلكيتهم فيما لا طائل تحته ولا نفع فيه؟!

جاء في مجلة الشهاب: يقول الإمام عبد الحميد بن باديس: "إنني أعاهدكم على أنني أقضي بياضي على العربية والإسلام... وإنني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن" ويضيف: "ولا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأغر والمستقبل السعيد، إلا هذا الحبل المتين: اللغة العربية لغة الدين، لغة الجنس، لغة القومية، لغة الوطنية المغروسة، إنها وحدة الرابطة بيننا وبين ماضينا.. "[10].

ويقول البشير الإبراهيمي وهو يتحدث عن العربية بتوجيه من إبن باديس: "... فضلها على العلم والمدنية وأثرها في الأمم غير العربية، الإشادة بهذه اللغة الشريفة.. وفاء ببعض حقها علينا وحفزا لهممكم وأنتم أبناؤنا البررة... إن المعنى الذي قامت جمعية العلماء بتحقيقه وهو إحياء هذه اللغة وإحياء الدين الذي ترجمت محاسنه واضطلعت بحمل أسراره ".

وجاء في الشهاب نقلا عن مصطفى صادق الرافعي قوله: "ولا جرم كانت لغة الأمة هي الهدف الأول للمستعمرين، فلن يتحول الشعب أول ما يتحول إلا من لغة... وما ذلت لغة شعب إلا ذل، وما انحطت إلا كان أمره في ذهاب وإدبار، ومن هنا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضا على الأمة المستعمرة ويركبهم بها، ويشعرهم عظمته فيها، ويستلحقهم من ناحيتها، فيحكم عليهم أحكاما ثلاثة في عمل واحد، أما الأول فحبس لغتهم في لغته سجنا مؤبدا، وأما الثاني فالحكم على ماضيهم بالقتل محوا ونسيانا، وأما الثالث فتقييد مستقبلهم في الأغلال لتي يصنعها، فأمرهم من بعدها لأمره تبع "[11].

وحول الرد على المزاعم المتعلقة بصعوبة النحو العربي ينقل الباحث الجزائري المعروف، وهو الأمازيغي المعتز بأمازيغيته كاعتزازه بعروبته الدكتور أحمد بن نعمان عن الأستاذ الباحث كمال الحج قوله: "لا شك أن في النحو فضول قول فيه ما هو متكلف وما يجشم الفكر، فيه من المسائل العويصة ما لا يعود بطائل على ذهن السامع، فنحن نعلم أن في النحو مثل هذا التعجيز، ولا نلوم الذين لا ينظرون فيه ولا يعنون به، وليس يهمنا أمره، فليقولوا فيه ما يشاءون، نرفض أن يضرب عرض الحائط بالنحو كله، إذ لا فهم بدون النظم، ولا تضع إلا لأن تضع الكلمة في المحل الذي يقتضيه علم النحو، مقاييس الإعراب ليست كلها من نوع التعجيز، ما كان من هذا القبيل مجّه الذوق السليم وترك في سبيل الرياضة المترفة، ونحن نوافق على تيسير العربية، لكن شرط ألا نتجاوز التيسير إلى القضاء على العربية فهذا أمر خطير للغاية"[12 -13].

لغتنا العربية بين التراث والمعاصرة لنعد إلى لغتنا ونلقي عليها نظرة تاريخية تكون مقدمة لنقاش، أو مدخلا للخوض في تفاصيل بعض قواعدها وأصولها، فنحن لا نعلم ما إذا كانت العرب في جاهليتها وقبل جاهليتها، تنطق اللغة سليمة على السجية والفطرة، بمعنى أن اللغة عندما وضعت، كانت تراعي القواعد والضوابط التي نعرفها اليوم، وقد توصل إليها النحويون وعلماء اللغة، أي أنهم عندما توجهوا إلى البادية لجمع المفردات، من أفواه الناس، والاستماع إلى البدو، والوقوف على طرائقهم في النطق والمحادثة، بحيث ننظر إليهم على أن سلائقهم لم تفسد، ولم تتعكر أمزجتهم، ولم تشب لغاتهم أي شائبة، وهذا يعني أنهم ينطقون اللغة سليمة، وفقا لقواعدها المعروفة المألوفة التي توارثوها عن أجدادهم وتناقلوها جيلا بعد جيل، وهذا

وإن قال به بعض العلماء، إلا أنه كان من قبيل التخمين والتصور والحدس والافتراض، ذلك أنه لم يصلنا عمن يمكن أن نثق بهم ونطمئن إليهم، ولذلك فنحن لا يمكن لنا القبول بهذه الفكرة، غير أن الاحتمال الوارد في هذا الخصوص، هو أن اللغة مرت بمراحل مختلفة متباينة متناقضة، وفقا للحتمية التاريخية التي تسجل أن الإنسان وكل ما يتعلق به، قد مر بفترات ازدهار ونمو وتحضر، ثم مر بمراحل على النقيض من ذلك، حيث عانى من التقهقر والجمود والتخلف، وكانت هذه المراحل تتعاقب وتتناوب على بني الإنسان منذ التاريخ، ولعل هذا ما أصاب لغتنا بكل تأكيد، وعليه فيمكن لنا أن نقول: بأن العامية كانت سابقة للفصحى، باعتبار أن الفصحى هي مرحلة تطور ونمو وصعود، ففيها التعلم والتطور أما العامية فهي البساطة والعفوية التي لا تقتضي ولا تتطلب جهدا وصناعة، لتعلمها وبذلك تقصر عن الفصحى...

إذن كانت القواعد قد وجدت لذلك السبب، ثم ولسبب ما من الأسباب كتب لها أن تتخلف ويختلط حابلها بنابلها، وكان على العلماء، فيما بعد، أن ينقبوا ويفتشوا ويبحثوا عن بعض الأصول التي وجدوها متفرقة في الصدور، وعلى الألسن، فكان ما يعرف بوضع اللغة وتنظيم علومها على الشكل الذي وصل إلينا من القرون الأولى لصدر الإسلام، وعهد بني أمية، ونبغ العلماء، وبرع الرواة والحفاظ، في الإدلاء بما لديهم من تلك العلوم، أو المعلومات المتعلقة بذلك، ونشأت المدارس، وقل الجامعات، في كل من البصرة والكوفة، ثم في بغداد لاحقا، غير أن الملفت في الأمر، أن معظم، بل وأعظم علماء اللغة العربية، كانوا من الفرس، ويتزعمهم سيبويه وأبو علي الفارسي، وابن جني وغيرهم، ثم انظم إلى جماعة العلماء المبرزين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، فجمعوا شواردها ومفرداتها وشواهدها وقواعدها، ونظموا أمرها

دون أن يكونوا متفقين على شيء من هذا، أو متوافقين عليه، إذ كان لكل منهم مذهبه وفهمه ورأيه واجتهاده، وإنما كان الاختلاف والتباين في الآراء، هو ما يميز عملهم الدءوب الجاد، ولم يكن هذا الاختلاف ليطعن فيما بذلوه من جهد أو أبدوه من آراء، وتوصلوا إليه من نتائج، وكانوا يتمسكون بآرائهم تلك ولا يتعصبون لها، وإنما نظروا للآراء المغايرة نظرة احترام وتقدير، وإنما كانوا يقولون: قلنا ويقولون، ويقول فلان، وظهر الاختلاف على أنه شيء معترف به، وكأنها الديمقراطية المبكرة، ولكنها في البحث العلمي، وليس في السياسة، فكانت تنقل آراءهم وآراء غيرهم في نفس المستوى، وكانوا يقولون: روي عن العرب، وسمع عنهم، وقال فلان، وعارضه فلان...! وصرنا نرى للشاهد الواحد أكثر من وجه في القراءة، وأكثر من وجه في الإعراب والتفسير، المتعلق بالإعراب، ثم ظهرت فيما بعد علوم البيان والمعاني والبلاغة، وعرف من أقطابها عبد القاهر الجرجاني والسكاكي فيما بعد، والآمدي، وابن المعتز، وابن رشيق القيرواني المسيلي، والجاحظ وثعلب، والمبرد، وقطرب وغيرهم... وقد استغرقت عملية جمع اللغة زمنا ليس بالقصير، وكان القرن الأول من الخلافة العباسية، أي القرن الثاني للهجرة النبوية الكريمة، إطارا لنهضتها واستقرارها، كما وصلت إلينا في هذا الزمن، حيث وقفت عند حدود ذلك، وإذا كنا نفضل الوقوف عند حدود ما وصلنا، على أنه الأصل وعلى أنه الصواب أو الأقرب للصواب، فإن مهمة ملقاة على عواتقنا لا ينبغي أن نقف منها موقف الوجل الخائف والمتردد المضطرب المرتبك، وهي أن نبذل جهدا يضم إلى جهود القدماء، دون أن يكون في الضرورة، معارضا أو لاغيا أو مبدلا، وإن كان هذا لا ينبغي أن يكون من المحرمات، فعلى الأقل أن نشرح وأن نفسر وأن نؤول، دون

الجمود حول الشواهد القديمة، وذلك حتى نتمكن من تقريب اللغة إلى عقول أجيالنا المعاصرة، وأبنائنا الذين ينبغي أن نربطهم بلغة أجدادهم وآبائهم، دون أن نقف عند حدود قدسيتها التراثية المستقاة من ذلك، بل لأن هذه اللغة هي الأمتن والأعز والأكثر استيعابا أو قدرة على الاستيعاب للعلوم، لما تتسم به من قدرة وفاعلية وقوة حركة وتمدد، وهذا جل ما نسعى إليه وندعو له ونتمسك به ...[14]

<u>وظيفة اللغة</u>: اللغة، وكما هو معروف، هي أداة التواصل بين بني الإنسان، عبر مدارج التاريخ، ومنذ أن وجد هذا الإنسان على سطح الأرض، ولسنا هنا بصدد البحث في جذور فلسفتها، أو التعمق في الحديث عن أصولها واختراعها، أو زمن اكتشافها وعما إذا كانت وضعية أو مصطلحا عليها أو موقوفة، وما شابه ذلك، فتلك أمور خاض فيها العلماء قديما وحديثا، وأفرغوا ما في جعبتهم حولها، ولكننا نبحث فيما معنا ووصل إلينا من اللغة التي هي بين أيدينا، من حيث الأداء والوظيفة، والتعريف بها وبقواعدها، وطرائق استعمالها ووسائل تقريبها إلى الأذهان، وما طرأ عليها أو أضيف إليها وهذا ما يعرف بالمعرب أو الدخيل، أو المولد، تلك التي تجعل منها وسيلة حضارية راقية، كانت نتاجا طبيعيا لتجارب قديمة، أسفرت عن نتائج هامة، يمكن بواسطتها أن نصنع حديثا، أو نكتب مقالة أو ننظم قصيدة، أو أن نبلغ رسالة في شيء من الدقة، وتعم فائدته ويسمو بلفظه ومحتواه وتتعدد أوعيته وقوالبه، فكان منها النثر كما كان الشعر، إلى جانب الفنون الأدبية المختلفة والمتفاوتة، من حيث الجودة والسلامة والصحة.

واللغة العربية بعد ذلك، واحدة من تلك اللغات التي عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ، وإذا كانت اللغات تختلف، فإن اختلافها خاضع لتجاربها،

فكلما كانت التجارب التي مرت بها غنية وثرية، كلما كانت تلك اللغة غنية وثرية، ومن هنا، فإننا نقرر دون غرور، أو ادعاء، بأن لغتنا العربية من أثرى وأسمى وأكمل تلك اللغات على الإطلاق، وهي لم تكن كذلك في جاهليتها، لضحالة تجربتها، ومحدودية انتشارها، وسطحيتها واختصارها على الشعر وأغراضه الغزلية والوصفية والمدائح والرثاء والهجاء، ولكن الإسلام وسّع دائرتها وعدّد وظائفها، ونوّع مسالكها، وهو الذي أكسبها العراقة والجدية، ووسمها بالعلم والمعرفة الواسعة، عن طريق الخبرة والتجربة الفاعلة، وعلى جميع الأوجه والمستويات، بعدما أصبح القرآن الكريم وعاءا لها وحافظا لقواعدها وحاميا لها، فاقترنت به واقترن بها واكبها وواكبته، فكانا رفيقي درب متوادين مخلصين، فأكسبها من قدسيته قداسة، وشرفه شرفا، وسموه سموا ورفعته رفعة، وجعلها محرابا له، وجعلته نبراسا ومشعلا لها، تستضيء بهديه، وتستنير بوهجه، وتستظل بظلاله، حتى غدت بحق سيدة لغات العالم، بكل ما في هذه الكلمة، من قيم ومعاني سامية كريمة.

ولغتنا تتألف من ألفاظ، لا يكتمل عقدها ولا يعم نفعها، ولا تتحقق غايتها ما لم تكن مؤتلفة ومتكاملة، بحيث يشد بعضها من أزر بعض، وتترابط حلقاتها وتتواصل وتتفجر معانيها وتتبجس قيمها وأفكارها، وتتدلى عناقيدها وتسمو ألفاظها وتتألق لآليها فتصبح كموج البحر مدا وجزرا، تدفع فيه الموجة أختها، فتتعانق مع رمال الشاطئ الذهبية الصفراء كالذهب، وتمتد مستلقية مستريحة على تلك الرمال الناعمة، تسبح بحمد الخالق الباري، فتشرق ديباجتها، وتتوهج بنور صبحها المشرق، وفجرها المتدفق نورا وألقا، وتتماوج ديباجتها، وتتهادى موسيقاها، وتصدح ألحانها، وهي ترتل مع

الطبيعة أنشودة الخلق وترانيم الخلود، ويعلو نبرها وتتردد أنغامها وأصداؤها مع تناغم جرسها وحلاوة سحرها وفتنة إشراقتها.

والكلام الذي تتألف منه لغتنا، يتوزع بين الاسم والفعل والحرف، وهذه الثلاثة تنقسم بدورها إلى مجموعات، تخضع بدورها لنظام دقيق، فلكل واحدة منها قوانينها ومعاييرها المصطلح عليها بين الناس أولا، ثم تناقلها العلماء ثانيا، فهذبوها ونمقوها وثبتوها، بعد أن غربلوها وخلصوها من الشوائب والنتوءات ووحشي الكلام فاستقامت واعتدلت وصفت، وارتفعت، وسمقت وتشعبت ورست في القعر عمقا، كما يرسو الدر في أعماق البحار والمحيطات، وكان بحرها النفس الإنسانية بكل تجلياتها، وتفاعلت مع العبقرية والإبداع، حتى أصبحت أقرب ما تكون إلى أنشودة، بل قصيدة وهي بالفعل قصيدة نهلت من الفلسفة ماءها، واستقت من ينبوع المعرفة أريجها، فأصبحت نغما قدسيا يتعبد به المتعبدون في محراب العلم والمعرفة، وارتصفت ألفاظها، وانتظمت على نسق هندسي، فارتفع بناؤها هرما شامخا في السماء، ثابتا في أديم الغبراء، فكانت واسطة بين الأرض والسماء، وسلما يصعد عليه رسل الكلمة إلى معاريج الحكمة نبلا وعطاء..

واللغة بعد ذلك خضعت لعدد من العلوم النفسية، والاجتماعية والتاريخية والجغرافية، فصرت وأنت تخوض لججها، تشعر وكأنك أسير لكل تلك العلوم، تنهل من فيضها ولا ترتوي، فتطلب المزيد، وبذلك خرجت العربية من عزلتها وتقوقعها على نفسها فأخذت وأعطت، أثرت وتأثرت، فاتسع صدرها ولم يضق بما حبته به وترامى أفقها واكتنزت في باطنها اللؤلؤ والمرجان، واحتكرت لنفسها كل ما يعلو ويحلو، واخترقت الدياجي بأشعتها، وانتشر نورها في أطراف السماء وتعلقت زاهية بألقها بين كواكب الجوزاء.

نحن بحاجة لمعاهد متخصصة بعلوم اللغة! ونعني به أن علوم اللغة التي تدرس حاليا، بشكل غير تخصصي بكليات الآداب والعلوم الإنسانية، باتت لا تؤدي الغرض المطلوب، وذلك لعدة أسباب منها، عدم وجود الكوادر المؤهلة، وعدم كفاية الحجم الساعي المخصص لعلوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة والمعاجم وفقه اللغة وغير ذلك، في كليات الآداب، التي بات تعلم اللغة حكرا عليها ومحصورا فيها، وعليه فنحن نقترح إنشاء معاهد متخصصة لتعليم اللغة العربية. وتكون مدة الدراسة فيها ثلاث أو أربع سنوات، ونتمنى ذلك، لأننا بهذه الطريقة نخرج جيلا قادرا على فهم اللغة وتدريسها ودراستها، ثم الدفاع عنها في مواجهة التحديات والتهديدات الثقافية في عصر عولمة الثقافة، بشكل يسمح له بوضع دراسات مبسطة دون أن تنال من الجوهر، ويضعها تحت تصرف الجمهور من الطلبة والناشئة والمختصين، ويمكن تعديل هذا الاقتراح من ذوي الشأن وخاصة المتخصصين بعلومها.. ولا بد من الإشارة أخيرا إلى أن علم اللغة هو من أهم العلوم السيادية إن صح التعبير، وهذا يعني أن اللغة كالعَلَم، وإذا كان للدولة ما يعرف بالوزارات السيادية فإن علم اللغة من أهم العلوم السيادية التي لابد من إيلائها الأهمية اللازمة، والتخلي عن السياسات الارتجالية في التعامل معها.

الهوامش:

1. د. إبراهيم عبد الرحمن محمد، مجلة العربي، عدد سبتمبر2000، ص.169
2. شواهد المغني للسيوطي، ج1، لجنة التراث العربي، نشر أدب الحوزة، طهران، بدون تاريخ.
3. تطور الشعر العري الحديث، ــ شلتاغ عبود شراد ــ، دار مجدلاوي ــ عمان، 1998، ص.101
4. نفس لمرجع ص.97
5. د. عبد المجيد عمراني، مجلة اللغة العربية، العدد الثاني، 1999، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر.
6. د. العربي الزبيري، مجلة التراث، عدد 9، نوفمبر 1997 .
7. المرجع السابق، و"الجزائر من 1945 إلى الاستقلال" عبد الرحمن فارس. باريس 1982 الملحق رقم 4، ص.185
8. محمود تيمور ــ مشكلات اللغة العربية ــ مكتبة الآداب، مصر 1956 ص.93
9. مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر 2003، العدد 16 ص.160
10. الشهاب ج7، مجلد 15، ص346، سنة .1939
11. الشهاب لعبد الرحمن شيبان، دار الغرب الإسلامي، ط1 سنة 2000، المقدمة ص.31
12.التعريب بين المبدأ والتطبيق د. أحمد بن نعمان ص154 دار الأمة، ط2، سنة 1998، ص154 الجزائر
13. كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة، دار النشر للجامعيين 1956 ص.232
14. شرح ابن عقيل على ألفية إبن مالك صادر عن دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، في القاهرة 1999 وكذلك أوضح المسالك إلى ألفية إبن مالك عن دار إحياء التراث العربي في لبنان 1998، 5696 كلمة.

الوظيفة الاقناعية للحجاج
في الدراسات العربية والغربية

الأستاذة: فتيحة لعلاوي

قسم: علوم اللسان– جامعة الجزائر2

البريد الالكتروني: lalaouifatiha@yahoo.fr

الملخص

يتناول هذا المقال الوظيفة الاقناعية للحجاج في كل من الدراسات العربية والغربية، من خلال التعرض إلى أهم الأفكار والإجراءات النظرية المثارة في هذا الموضوع، مبرزين الكيفية التي عالج بها الباحثون اللسانيون مسألة الإقناع انطلاقا من الخطاب الفني.

Cet article traite la fonction persuasive dans l'argumentation dans les études arabes et européens, en relevant les plus principes réflexions élaborer sur la question, en soulignant les interprétations exposer par des nombreux chercheurs linguistes sur le thème de la persuasion dans le discours littéraire.

تمهيد

الحجاج وسيلة من وسائل الإقناع والتعبير عن الرأي وتفنيد الرأي المعارض ولا يخلو نص أدبي من الحجاج حتى الشعر، ونجده كذلك في أعمال أخرى، علمية إعلامية، نقدية فكرية، وفلسفية وقضائية، التي أساسها مقابلة الرأي بالرأي ومقارعة الحجّة بالحجّة. إلى جانب هذا، نجد أنّ الحجاج يأخذ أشكالا مختلفة؛ من أهمها: الاستدلال المنطقي، والحجاج الخاطئ. كما يقوم على آليات حجاجية متمثلة في الخطاب الحجاجي البلاغي، والخطاب الفلسفي، والخطاب الحجاجي التداولي.

ويتطلب نجاح الفعالية الحجاجية، تلازما بين الحجّة ونتيجتها، وهذا الأمر يدخل ضمن نظرية السلالم الحجاجية، التي تُعد من مقوّمات عملية المحاجة في الخطاب الطبيعي. كما نجد أنّ الخطاب الحجاجي يتسق نصّه بأدوات منطقية ولغوية، تعمل على توجيه المسار الحجاجي لذلك النّص، وهو ما يطلق عليها: الروابط الحجاجية، التي لها وظيفة إستراتيجية حجاجية، هدفها توجيه مسار الفعالية الحجاجية الوجهة التي يبتغيها المخاطب قصد تغيير التوّجه الحجاجي للطرف الآخر (المتلقي).

ـ **<u>الحجاج ووظيفته الإقناعية في البلاغة الغربية</u>** لقد ميّز(بيرلمان وأولبريشت تيتيكاPerelman et Olbretch Tyteca فعلا بين مستويين من التسليم (أو القبول بالرأي المعروض): التسليم الآتي من الخارج حسب المقام وتترجمه كلمة persuasion والتسليم المنبعث من داخل النفس باطمئنان وتترجمه كلمة conviction وهذا النوع الثاني هو الذي يَنتج عن مخاطبة مستمع كوني auditeur universel حيث تلتقي أفهام العقلاء. وهو موضوع الحجاج بمعناه الحق في نظرهما؛ ففي إطاره تتحقق الحرية؛ أي الإفلات من

الإكراهات الخارجية. فقديما لاحظ أرسطو أنّ الحاجة إلى الأسلوب نابعة من أنّ عامة الناس " يتأثرون بمشاعرهم أكثر ممّا يتأثرون بعقولهم[1].

ويرجع هذا التقارب والتباعد إلى الالتقاء في الموضوع والغرض (الإقناع)، والاختلاف في مجال التطبيق. فمن حيث المنطلق نلتقي في استلهام خطابة أرسطو، فقد قادت طبيعة الموضوع هؤلاء المناطقة كما قادتنا النصوص الخطابية المختلفة إلى رحاب البلاغة الأرسطية. يقول بيرلمان في كتابه: حقل الحجاج: "موضوع نظرية الحجاج هو دراسة التقنيات الخطابية الهادفة إلى حثّ النفوس على التسليم بالأطروحات المعروضة عليها، أو تقوية ذلك التسليم. كما تفحص أيضا الشروط التي تسمح بانطلاق الحجاج ونموّه، وكذا الآثار المترتبة عنه[2] هذا ما يجعلنا نخلص إلى استنتاج، ألا وهو أنّ الحجاج ما هو إلا عملية فعل وردة فعل بين الملقي والمتلقي.

كما يستلهم التعريف السابق التعريف الأرسطي المشهور الذي نلتقي حوله. وهو حسب الترجمة العربية القديمة: "الريطورية قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"[3]، وهذا ما صرّح به بيرلمان Perlman رابطا لاحق كلامه بسابقه: "إن نظريةً للحجاج من هذا القبيل توجه الذهن، حين النظر موضوعها، إلى البلاغة القديمة، ولكنني إذ أعالجها من زاوية هموم عالم المنطق سأضطر لتقليص مباحثي من جانب وتوسيعها من جانب آخر"[4]. من خلال هذا القول، نجد أنّ بيرلمان يريد الإشارة إلى طبيعة المدوّنة التي تشمل المكتوب والمنطوق، فهو لا يقنع بالمكتوب دون النظر في خصوصيات الخطاب الشفوي، الذي تظهر فيه كل الإمكانات الحجاجية التي يوّظفها الملقي والمتلقي معا.

ـ **الحجاج ووظيفته الإقناعية في البلاغة العربية** لقد عالجت البلاغة العربية، شأنها في ذلك شأن البلاغة في الثقافات الأخرى في أغلب الأحيان نصوصا وخطابات أدبية يحكمها الوعي والقصد، ولم يكن البلاغي يهتم بالخطاب الذي يكتفي بذاته ولا يعير اهتماما لمخاطبه، ولم تكن البلاغة تعتبر النّص كلاما يهم المتكلم أو كلاما مكتفيا بذاته، بل اهتمت أساسا بالنّص الذي يتوجه إلى الآخرين.

كما نجد أنّ البلاغة كانت تؤسس جسور التواصل بين الشعر والخطابة، بين التخييل والإقناع. وهذا عمل مفيد وثريّ لم ينل إلا القليل من الاهتمام في الدرس البلاغي المعاصر. ويجمع الدارسون العرب على أنّ بلاغة الخطاب في فترة التأسيس مع الجاحظ، وفترة الاكتمال وبلوغ الذروة تلاها تراجع وانكماش وهذا مع السكاكي، باستثناء حالات قليلة كما هو الحال مع حازم القرطاجني ويظهر لنا ذلك من خلال كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، و"كتاب البديع" لابن المعتز، وكتاب "الصناعتين" للعسكري، وكتاب "سرّ الفصاحة" للخفاجي، وكتابا "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" للجرجاني، وكتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي.

ومن هنا نجد أنّ بلاغة الخطاب الإقناعي تُمثل جزءا من الإشكاليات التي شغلت التفكير الإنساني على امتداد قرون، وكان التركيز فيها على مكوّنات النص التي من أهمّها: اللفظ والنظم والمجاز. فاللّفظ كوسيلة لإقناع الآخر، حاولت البلاغة – كعلم – تحديد الشروط والقواعد التي تسمح باستعمال شعريته في الإقناع والتأثير. وتعد البلاغة العربيــة من خلال مصطلحات مثل الفصاحة والبيان والبديع، ذات فعاليــة نصية مهمة وإمكانا من إمكانات الخطاب الأساسي؛ هذه الإمكانات التي تحددها مجموعة من

الكفاءات، لغوية، أدبية، ثقافية تداولية، نفسية انفعالية. فأوّل ما يحتاجه مؤلف الكلام معرفة اللغة والعلم بقواعدها اللغوية والأدبية والقدرة على الإبداع والابتكار وإنتاج الكلام البليغ. وتعني الكفاءة الثقافية أن يعرف مؤلف الخطاب ثقافة العالم الذي يريد أن يتدخل فيه، وأن يوّظف هذه الثقافة في الإقناع والتأثير.

وتعني الكفاءة النفسية الحالة النفسية لإنجاز الخطاب ولأدائه أمام السامع أو القارئ. والخطاب الإقناعي في البلاغة العربية كما أشار إليه الجاحظ في البيان والتبيين – ينبني على خمس وسائل لا تنقص ولا تزيد، وهي اللفظ والإشارة والعقد والخط والنصبة*[5]. هذه الوسائل التي تحقق كفاءة الإنجاز؛ والتي تعني أنّ المتكلم يستعمل صوتـه حركته وجسده ولباسه وهيئته...إلخ، بالشكل الذي يسمح بالحديث عن بلاغات أخرى غير لفظية، يستغل المتكلم إمكاناتها في التأثير والإقناع. كما يقوم الخطاب الإقناعي[6] على أفكار من أهمّها أنه ليس هناك في بلاغة الخطاب الإقناعي فصل أو تعارض بين المتكلم والمخاطب، بل هما قطبا رحى يتشكل بهما الخطاب وتتجح العملية التواصلية في سبيل قناعة ما.

وقد اقترن الخطاب الإقناعي عند عامة الدارسين بالأسلوب، ويُعرّف أسلوب الخطاب لهدف الإقناع أنه " أسلوب يعتمد على المحسنات اللفظية والتأثير العاطفي"[7]. وبهذا فالأسلوب في حدّ ذاته يعد من تقنيات المحاجة، التي يتوسل بها الخطيب بغرض التأثير والإقناع. ومعروف انّ الأسلوب الغرض منه الإمتاع والتأثير في المتلقي وفي هذا السياق، يؤكد طه عبد الرحمن على هذه الوظيفة الإقناعية بقوله :" وقد تزدوج أساليب الاقناع بأساليب الامتاع فتكون...أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه كما يهَبُه هذا

الامتاع من قوة استحضار الأشياء ونفوذ في إشهادها للمخاطب كأنه يراها رأى العين "[8]. وهذا نهج الجاحظ في التأليف الذي جمع بين أسلوبي الإمتاع والإقناع لغرض توجيه المتلقي إلى ما يدعو إليه من آراء.

ـ <u>تحليل الخطاب والنمط الحجاجي للغة</u> يهدف كل خطاب أو قول إلى التأثير في المخاطب وحمله على الاقتناع. وبالتالي استمالته لصالح دعوى المتكلم، وهذا يتضمن أنّ كل خطاب ينطوي على شكل من أشكال الحجاج والبرهنة، وعلى هذا المستوى نجد أنواعا عديدة من الخطاب؛ منها ما هو ديني أو فلسفي أو علمي أو فني... بل متعددة داخل الخطاب الواحد.

والجدير بالذكر أنّ الدراسات بمختلف علومها، من بلاغة ومنطق وجدل وفلسفة بما فيها الخطابة امتزجت بالحجاج، إلا أنّ الخطابة والجدل اقترنا بالبلاغة في صورتها التقليدية، حيث لا يميّز فيها بين الإقناع والإغراء، الأمر الذي أدى إلى اعتبارها أسلوبا "للمغالطة والمناورة"[9].. الذي يهدف إلى التلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا ودفعه إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها. ولقد بقيت مختلف العلوم الإنسانية بما فيها الخطابة والجدل مقترنة بالبلاغة زمنا طويلا إلى أن ظهرت مختلف المدارس اللغوية بداية من دوسوسورDe Saussure الذي مهّد إلى ظهور مدارس متباينة في حقل الدراسات اللّغوية. بيد أنّ المدرسة البلجيكية الرائدة في مجال الدراسات البلاغية عامة والحجاجية خاصة، والذي تمخض عن جهودها، دراسة لغوية قيّمة لـــ: بيرلمان Perelman وتيتيكا Tyteca سنة 1958 الموسومة "مصنّف في الحجاج" « Traité de l’argumentation » وإلى جانب هذا العنوان، عنوانا تفسيريا هو " البلاغة الجديدة " La novelle rhétorique » وبهذا العمل أخذت الدراسات اللغوية الحديثة منحى جديدا، يُعنى بصفة عامة " بدراسة تقنيات

الخطاب التي من شأنها أن تجعل العقول تذعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفِّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجاز أو الإمساك عنه)، أو ما وفِّق على الأقل في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة[10]. ومن هنا تحررت البلاغة من قيود المعيارية العقيمة، التي تنظر في الأشكال اللغوية فيما هو خطأ وما هو صواب، كما تخلصت الدراسات اللّغوية من الوهم القائم على تصور اللغة نظاما لتجسيد الواقع. إنّ اللغة حسب التّصور اللّساني الجديد نظام تتحول الأقوال في الواقع إلى أفعال ومنه فقد ميّز أوستين Austin بين ثلاثة أنواع، هي: الفعل اللفظي والفعل الإنجازي والفعل التأثيري « Acte locutoire, l'illocutoire, et le perlocutoire »[11]. التي تعد من أساسيات فرضيات النظرية اللسانية الحديثة، وبهذا فميدان الدّراسات حول موضوع الحجاج، نجده بصفة كبيرة يبرز في العلوم الإنسانية، لما تشمل عليه من أنماط مسخّرة للمحاجة. وهذا بالاعتماد على فكرة مفادها؛ أنّ كل خطاب يهدف إلى تدعيم وضع معيّن أو تعبير آخر أو اتخاذ موقف تجاه قضية ما، وأنّ كل تلك الخيارات لابد لها أن تتأسس على خطط حجاجية مقصود بها المخاطبون. وترتكز البلاغة الجديدة التي دعا إليها بيرلمان وزملاؤه، على فكرتين أساسيتين:

1. وجودية ظاهراتية في آن واحد، أساسها مقولة (هيدجر Hiedger) التي يقر فيها أنّ " اللغة " هي" الوجود" بكل أبعاده وأزمنته.

2. فتأويلية ومفادها ضرورة الانطلاق من اللغة المرسلة في مقام معيّن ثم تفكيكها والغوص فيها للوصول إلى مكوناتها وعلاقتها بالمتكلمين والمخاطبين، وهذه الفكرة تتخلص في الطّرح الآتي: الكيفية التي تدفع بها

الكلمات المخاطبين إلى الفعل[12]، وعليه فالحجاج مجاله اللغة الطبيعية لأنّها المجال الخصب لممارسة تقنية التفكيك والتركيب واستكشاف نمطية الخطاب في مختلف أشكاله اللغوية والأدبية.

ومجمل القول أنّ الوظيفة الإقناعية للحجاج تناولها الدارسون الغربيون حسب توجهاتهم في إرساء المفاهيم الجديدة للبلاغة الغربية، بينما نجد هذا الجانب من الدراسة عند العرب تمثل في نظريات مختلفة في تناول الخطاب الإقناعي الأدبي من خلال ربطه بعلم البلاغة.

ـ الهوامش:

1. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ط2، إفريقيا الشرق، دار البيضاء. بيروت 2002م، ص .87

2. النص في لغته الأصلية كما يلي:

« Une théorie de l'argumentation a pour objet l'étude des technique discursives visant à provoquer ou à accroitre l'adhésion des esprit aux thèses qu'on présente à leurs assentiment. Elle examinera aussi les conditions qui permettent à une argumentation de commencer et de se développer, ainsi que les effets produits par celle-ci ».

− Chaim Parelman, le champ de l'argumentation, presses universitaires de Bruxelles, Belgique 1970, p 13

3. النص كما ورد في كتاب أرسطو :

La rhétorique est la faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader » -Aristote, Rhétorique, livre I, édition les Belle lettres, Paris 1991, p76..

− وفي الترجمة الحديثة لعبد الرحمن بدوي: " يمكن أن تحدد الخطابة بأنها: الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان" الخطابة لأرسطو ص29,

4. والنّص في لغته الأصلية:

"La théorie de l'argumentation, ainsi définie, nous fait penser immédiatement, par son objet, à l'ancienne rhétorique, que j'aborde pourtant avec des préoccupations de logicien, ce qui m'obligera, à la fois, à restreindre et étendre mes recherches«

− Parelman, le champ de l'argumentation, p 13

5. الجاحظ، البيان والتبيين،الجزء الأول، تحقيق: حسن السندوبي، دار المعارف، 1990.ص 25.

6. لقد ميّز ابن رشد ثلاثة أنواع من القول الإقناعي: أسلوب يعتمد التنبيه والترغيب والترهيب وضرب الأمثال والوعد والوعيد (الموعظة الحسنة) الخطابة ثم الجدال وهو قول

جدلي خاص بالمتكلمين ينطلق من مقدمات ظنيّة وينتهي إلى نتائج ظنيّة وأخيرا الحكمة وهي قول برهاني خاص بالفلاسفة ينطلق من مقدمات يقينية ويصل إلى نتائج يقينية.

7. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت 2000، ص.396

8. عبد الرحمن، طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب 2000، ص .226

9. والفكرة في نصها الأصلي :

« L'art d'argumenter est toujours resté en partie synonyme de manipulation ».

-Yves Jeanneret, Les théories de l'argumentation : une redécouverte féconde, Sciences humaines, numéro 38, avril 1994, p13.

10. نص الكلام في لغته الأجنبية :

« le but de l'argumentation, avant nous-dites, est de Provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment : une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifestera au moment opportun ».

-Traité de l'argumentation , 5e édition de l'université de Bruxelles , Belgique 1992. p59

- أنظر كذلك، عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص 299.

11. J. Austin, Quand dire c'est faire, How to do things with words, édition Seuil, Paris 1970, p115.

- الفعل اللفظي Acte locutoire: يتألف من أصوات لغوية تنتظم في تركيب نحوي صحيح ينتج عنه معنى محدد وهو المعنى الأصلي، وله مرجع يحيل إليه.

- الفعل الإنجازي Acte l'illocutoire: وهو ما يؤديه الفعل اللفظي من معنى إضافي يكمن خلف المعنى الأصلي.(كالتحذير من عمل شيء، أو رجاء عمل شيء...)

- الفعل التأثيري Acte perlocutoire: ويقصد به الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في السامع (أن يسعد، أن يغضب..).

12. محمد ولد الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس – ليبيا 2004، ص16.

ـ الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق: حسن السندوبي، دار المعارف، 1990.

- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ط2، إفريقيا الشرق، دار البيضاء. بيروت 2002م.

- محمد ولد الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس – ليبيا 2004.

- عبد الرحمن، طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب 2000.

عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال " مصنّف في الحجاج – الخطابة الجديدة – لبرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية، تونس، منوبة، 1988م.

- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت 2000.

- Chaim Parelman, le champ de l'argumentation, presses universitaires de Bruxelles, Belgique 1970.

- Aristote, Rhétorique, livre I, édition les Belle lettres, Paris 1991.

- Yves Jeanneret, Les théories de l'argumentation : une redécouverte féconde, Sciences humaines, numéro 38, avril 1994.

-Traité de l'argumentation, 5e édition de l'université de Bruxelles , Belgique 1992. p59

- J. Austin, Quand dire c'est faire, How to do things with words, édition Seuil, Paris 1970.

<u>حقوق الطّفل الجزائريّ</u>

<u>بين المنظور القانونيّ وبين الواقع</u>

الأستاذ/ زيان عبد الوهاب

أستاذ مساعد بجامعة البويرة

---

1. <u>حقوق الطّفل في المواثيق الدّوليّة</u>

في هذا الإطار لجأنا إلى أعلى هيأة دوليّة، ألا وهي الأمم المتّحدة، وذلك من خلال إعلانين لحقوق الطّفل، ألا وهما: تصريح 20 نوفمبر 1958 وتصريح 20 نوفمبر 1989.

1.1). <u>تصريح 20 نوفمبر 1959</u>: لقد تضمّن هذا التّصريح عشرة مبادئ:

ـ **المبدأ الأوّل:** يتمتّع الطّفل بكلّ الحقوق المعلنة في هذا التّصريح، هذه الحقوق يجب أن تكون معروفة لدى كلّ الأطفال دون استثناء لأيّ واحد منها، ودون تمييز على أساس العرق أو اللّون أو الجنس أو اللّغة أو الدّين أو الآراء السّياسيّة أو أخرى، أصل الوطن أو المجتمع أو الثّروة أو المولد أو أيّ حالة أخرى، وهذه تنطبق على الطّفل ذاته أو عائلته.

ـ **المبدأ الثّاني:** يحظى الطّفل بحماية خاصّة، وتوفّر له إمكانيات وتسهيلات بفعل القانون أو بالطّرق الأخرى، حتّى ينمو نموّا عاديا من النّاحية الجسميّة والعقليّة والمعنويّة والرّوحيّة والاجتماعيّة في ظلّ الحرّيّة والشّرف.

وفي اعتماد وتبنّي هذه القوانين، تبقى المصلحة العليا للطّفل هي المحدّدة والمأخوذة بعين الاعتبار.

ــ **المبدأ الثّالث:** للطّفل الحقّ في الاسم والجنسيّة منذ ولادته، والّتي لها عدد كبير من الأطفال.

ــ **المبدأ الرّابع:** يتمتّع الطّفل بالحماية الاجتماعية، وينمو ويكبر بصفة سليمة. وإلى غاية ذلك، تقدّم له مساعدة وحماية اجتماعيّة مضمونة له ولأمّه، لا سيما العلاج التّامّ قبل وبعد ولادته، وللطّفل الحقّ في الغذاء والمسكن والتّرفيه والعلاج الطّبّيّ التّامّ.

ــ **المبدأ الخامس:** الطّفل قاصر جسميّا وعقليّا واجتماعيّا، تقدّم له التّربية والعلاج الخاصّ كما تتطلّبها وضعيّته أو حالته.

ــ **المبدأ السّادس:** الطّفل ومن أجل تفتّح واتّزان شخصيّته، في حاجة إلى الحبّ والتّفهّم وينمو بقدر الإمكان تحت مسؤوليّة وحماية والديه، وفي كلّ الحالات لأسباب المرض، ومن أجل أمنه وسلامته وخاصّة في السّنّ المبكّرة، لا يفصل الطّفل عن أمّه إلاّ في حالات استثنائيّة .

يعمل المجتمع والسّلطات العموميّة، من أجل تقديم علاج خاصّ للأطفال اليتامى أو الّذين لا تتوفّر لديهم إمكانيّات العيش الكافية، وتقدّم للعائلات الّتي لها عدد كبير من الأطفال منح عائليّة لإعالة أولادها.

ــ **المبدأ السّابع:** للطّفل الحقّ في تربية إلزاميّة مجّانيّة، على الأقلّ في المراحل الأساسيّة. ويتمتّع بتربية تكوّن ثقافته العامّة وتسمح له بالتّمتّع بالمساواة في الحظوظ لتطوير مواهبه وحكمه الخاصّ وإدراكه للمسؤوليّات الأخلاقيّة والاجتماعية، ويصبح عضوا فعّالا في المجتمع.

المصلحة العليا للطّفل هي دليل كلّ مسؤوليّة تربيته وتوجيهه، هذه المسؤوليّة واجبة بصفة أولى على والديه.

تعطى للطّفل كلّ الإمكانيّات للتّمتّع باللّعب ونشاطات التّسلية الّتي توجّهه إلى الأهداف المسطّرة للتّربية، المجتمع والسّلطات العموميّة تحرص على منح الطّفل هذا الحقّ.

ـ **المبدأ الثّامن:** الطّفل، وفي كلّ الظّروف، له الأولويّة لتلقّي هذه الحماية والإسعافات.

ـ **المبدأ التّاسع:** يجب أن يتمتّع الطّفل بالحماية من كلّ أشكال الإهمال والقسوة والاستغلال، ولا يجب أن يتعرّض للاستغلال الجنسيّ والاسترقاق تحت أيّ شكل من الأشكال. ولا يجب في أيّ حال من الأحوال أن يرخّص له بالعمل أو ممارسة أيّ نشاط يضرّ بصحّته أو تربيته أو يعيق نموّه الجسميّ أو العقليّ أو النّفسيّ.

ـ **المبدأ العاشر:** يتمتّع الطّفل بالحماية ضدّ كلّ الممارسات الّتي تدفع إلى التّمييز العرقيّ أو الدّينيّ أو أيّ شكل آخر من التّمييز. يجب أن يربّى الطّفل في روح التّفهّم والتّسامح والصّداقة بين الشّعوب، في الأمن والأخوّة العالميّة، وفي شعور يسمح له بتكريس مواهبه وطاقاته لصالح نظرائه[1].

2.1). <u>تصريح 20 نوفمبر 1989</u>: يمكن تصنيفها إلى الحقوق التّربويّة والحقوق الاجتماعية والحقوق الثّقافيّة والصّحّيّة:

1.2.1. <u>الحقوق التّربويّة</u>:

ـ أهمّيّة دور الوالدين في تحمّل المسؤوليّات المشتركة عن تربية الطّفل ونموّه.

ــ تقديم المساعدة للوالدين والأوصياء القانونيّين في الاضطلاع بمسؤوليّات تربية الطّفل.

ــ إنّ المسؤوليّة الأولى عن تربية الطّفل ونموّه تقع على الوالدين أو الأوصياء القانونيّين.

ــ التزام الدّول الأطراف بالعمل على تطوير مؤسّسات رعاية الطّفولة كما تضمن الدّولة لأطفال الوالدين العاملين حقّ الانتفاع بخدمات ومرافق رعاية الطّفل.

2.2.1. <u>الحقوق الصّحّيّة:</u>

ــ خفض وفيات الرّضّع والأطفال.

ــ ضمان توفير المساعدة الطّبّيّة والرّعاية الصّحّيّة اللاّزمين لجميع الأطفال مع التّشديد على تطوير الرّعاية الصّحّيّة.

ــ مكافحة الأمراض وسوء التّغذية عن طريق تطبيق التّكنولوجيا المتاحة بسهولة، وتوفير الأغذية الكافية ومياه الشّرب النّقيّة مع الأخذ في الاعتبار أخطار تلّوّث البيئة.

ــ كفالة الرّعاية الصّحّيّة المناسبة للأمّهات قبل وبعد الولادة.

ــ كفالة تزويد جميع قطاعات المجتمع ولاسيما الطّفل والوالدين بالمعلومات الأساسيّة المتعلّقة بصحّة الطّفل وتغذيته ومزايا الرّضاعة الطّبيعيّة.

ــ تطوير الرّعاية الصّحّيّة الوقائيّة والإرشاد الاجتماعي للوالدين وخدمات تنظيم الأسرة .

ــ اتّخاذ التّدابير والإجراءات الفعّالة لإلغاء الممارسات التّقليديّة الّتي تضرّ بصحّة الطّفل .

ـــ تعزيز التّعاون الدّوليّ لضمان حقوق الطّفل الصّحّيّة.

3.2.1. <u>حقوق الطّفل المعيشيّة</u>: اهتمت الاتفاقية بإبراز حقّ كلّ طفل في الحصول على مستوى معيشيّ ملائم للنّموّ البدنيّ والعقليّ والرّوحيّ والمعنويّ والاجتماعي وفقا للمادّتين 26 و27.

وقد حدّدت المادّة 27 المسؤوليّات الأساسيّة للوالدين في حدود إمكانيّاتهم المالية وقدراتهم على تأمين الظّروف المعيشيّة اللاّزمة لنموّ الطّفل، وعلى الدّولة الموقّعة اتّخاذ التّدابير الملائمة من أجل مساعدة الوالدين في تحقيق هذا الغرض وتقديم المساعدات المادّيّة وبرامج الدّعم ولا سيما فيما يتعلّق بالتّغذية والإسكان والكساء.

4.2.1. <u>حقوق الطّفل التّعليميّة</u>: نظرا لأهمّيّة التّعليم، فقد أفردت له الاتفاقية المادّتين 28 و29 وتنصّ على ما يلي:

ـــ الاعتراف بحقّ الطّفل في التّعليم على أساس تكافؤ الفرص.

ـــ جعل التّعليم الابتدائي إلزاميّا ومتاحا للجميع ومجّانا.

ـــ تشجيع وتطوير شتّى أشكال التّعليم الثّانويّ سواء العامّ أو المهنيّ، وتوفيرهما وإتاحتهما لجميع الأطفال.

ـــ جعل التّعليم العالي، بشتّى الوسائل المناسبة، متاحا للجميع على أساس القدرات.

ـــ القضاء على الجهل والأمّيّة في جميع أنحاء العالم .

ـــ تيسير الوصول إلى المعرفة والتّقنيّة وإلى وسائل التّعليم الحديثة.

ـــ تنمية شخصيّة الطّفل ومواهبه وقدراته العقليّة والبدنيّة إلى أقصى إمكاناتها.

ـــ تنمية احترام رؤى الطّفل وهويّته الثّقافيّة ولغته وقيمه الخاصّة والقيم الوطنيّة للبلد الّذي يعيش فيه الطّفل والبلد الّذي نشأ فيه أصلا، والحضارات المختلفة عن حضارته.

5.2.1. __حقوق الطّفل الاجتماعية__: تشمل الموادّ من 6 إلى 12 الحقوق التّالية:

ـــ حقّ الطّفل الأصيل في الحياة.

ـــ حقّ الطّفل في البقاء والنّموّ.

ـــ حقّ الطّفل منذ الولادة في الحصول على اسم له.

ـــ حقّ الطّفل في اكتساب الجنسيّة.

ـــ حقّ الطّفل في معرفة والديه متلقّي رعايتهما.

ـــ حقّ الطّفل في الحفاظ على هويّته بما في ذلك جنسيّته واسمه وصلاته العائليّة.

وفي حالة حرمان الطّفل من ذلك بطريقة شرعيّة، فإنّ واجب الدّولة الموقّعة على الاتفاقية، تقديم المساعدة والحماية المناسبتين من أجل الإسراع بإعادة إثبات هويّته.

ـــ حقّ الطّفل في جمع شمل الأسرة .

6.2.1. __الحقوق الثّقافيّة__:

ـــ حقّ الطّفل في تكوين آرائه الخاصّة.

ـــ حقّ الطّفل في التّعبير عن الآراء بحرّيّة في جميع المسائل الّتي تمسّ الطّفل وعلى تولى الآراء، الاعتبار الواجب وذلك وفقا لسنّ الطّفل.

ـــ حقّ الطّفل في الاستماع إليه في أيّة إجراءات قضائيّة وإداريّة تمسّ الطّفل.

ــ حقّ الطّفل في حرّيّة طلب جميع أنواع المعلومات والأفكار وتلقّيها وإذاعتها دون أيّ اعتبار للحدود سواء بالقول أو بالطّباعة أو الكتابة أو الفنّ أو بأيّة وسيلة أخرى يختارها الطّفل.

ــ احترام حقّ الطّفل في حرّيّة الفكر والوجدان والدّين مع احترام حقوق الوالدين في تشجيعه على ممارسة هذا الحقّ.

ــ حقّ الطّفل في حرّيّة تكوين الجمعيّات وفي حرّيّة الاجتماع السّلميّ.

7.2.1. حقوق الطّفل الإعلاميّة:

ــ تشجيع وسائل الإعلام على نشر المعلومات والموادّ ذات المنفعة الاجتماعية والثّقافيّة للطّفل.

ــ تشجيع التّعاون الدّوليّ في إنتاج وتبادل ونشر هذه المعلومات.

ــ تشجيع إنتاج كتب الأطفال ونشرها.

ــ الاهتمام الخاصّ بالاحتياجات اللّغويّة للطّفل الّذي ينتمي إلى مجموعة الأقلّيّات، ودرء المفاسد الّتي قد تحدث للطّفل نتيجة للمعلومات أو الموادّ الّتي تضرّ مصالح الطّفل، ووضع البادئ التّوجيهيّة الملائمة لوقاية الطّفل من المعلومات والموادّ الّتي تضرّ بصالحه.

2. وضعيّة الطّفل الجزائريّ تجاه هذه الحقوق:

1.2. من النّاحية القانونيّة: يمثّل القانون في أيّ دولة من الدّول، الإطار الشّرعيّ والنّظريّ لحماية الأفراد وبالأخصّ الأطفال، ويشير إلى مدى التّطوّر المؤسّساتي للدّولة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجزائر صادقت على الاتفاقية الدّوليّة لحقوق الطّفل سنة 1992[2]، وهذا يدلّ على عدم الصّرامة والالتزام، ففرنسا مثلا

صادقت على هذه الاتفاقية في سبتمبر 1990[3] ونجد في قانون الأسرة رقم 84-11 المؤرّخ في 9جوان 1984 بعض هذه القوانين[4].

1.1.2. الحضانة:

المادّة 62: الحضانة هي رعاية الولد وتعليمه والقيام بتربيته على دين أبيه والسّهر حمايته وحفظه، صحّة وخلقا. ويشترط في الحاضن أن يكون مؤهّلا لذلك.

المادّة 63: في حال إهمال العائلة من طرف الأب أو فقدانه، يجوز للقاضي قبل أن يصدر حكمه، أن يسمح للأمّ بناء على طلبها بتوقيع كلّ شهادة إداريّة ذات طابع مدرسيّ أو اجتماعيّ تتعلّق بحال الطّفل داخل التّراب الوطنيّ.

المادّة 64: الأمّ أولى بحضانة ولدها، ثمّ أمّها ثمّ الخالة ثمّ الأب ثمّ أب الأب ثمّ الأقربون درجة مع مراعاة مصلحة المحضون في كلّ ذلك، وعلى القاضي عندما يحكم بإسناد الحضانة، أن يحكم بحقّ الزّيارة.

المادّة 65: تنقضي مدّة حضانة الذّكر ببلوغه عشر سنوات، والأنثى ببلوغها سنّ الزّواج، وللقاضي أن يمدّد حضانة الذّكر إلى 16 سنة إذا كانت الحاضنة أمّا لم تتزوّج ثانية، على أن يراعى في الحكم بانتهائها مصلحة المحضون.

المادّة 66: يسقط حقّ الحضانة بالتّزوّج بغير قريب محرّم وبالتّنازل ما لم يضرّ بمصلحة المحضون.

المادّة 67: تسقط الحضانة باختلال أحد الشّروط المشروعة في المادّة 62 أعلاه.

2.1.2. النّفقة:

المادّة 75: تجب نفقة الولد على الأب ما لم يكن له مال، فبالنّسبة للذّكور إلى سنّ الرّشد، والإناث إلى الدّخول، وتستمرّ في حال ما إذا كان الولد عاجزا لآفّة عقليّة أو بدنيّة أو مزاولا للدّراسة، وتسقط بالاستغناء عنها بالكسب.

المادّة 76: في حال عجز الأب، تجب نفقة الأولاد على الأمّ إذا كانت قادرة على ذلك.

المادّة 77: تجب نفقة الأصول على الفروع والفروع على الأصول حسب القدرة والاحتياج ودرجة القرابة في الإرث.

المادّة 78: تشمل النّفقة: الغذاء والكسوة والعلاج والسّكن أو أجرته، أو ما يعتبر من الضّروريّات في العرف والعادة.

3.1.2. أحكام عامّة:

المادّة 81: من كان فاقد الأهليّة أو ناقصا لها لصغر السنّ أو جنون أو عته أو سفه، ينوب عنه قانونا وليّ أو وصيّ أو مقدّم طبقا لأحكام هذه القانون.

المادّة 82: من لم يبلغ سنّ التّمييز لصغر سنّه طبقا للمادّة 42 من القانون المدنيّ، تعتبر جميع تصرّفاته باطلة.

المادّة 83: من بلغ سنّ التّمييز ولم يبلغ سنّ الرّشد طبقا للمادّة 43 من القانون المدنيّ، تكون تصرّفاته نافذة إذا كانت نافعة له، وباطلة إذا كانت ضارّة به، وتتوقّف على إجازة الوليّ أو الوصيّ فيها إذا كانت متردّدة بين النّفع والضّرر، وفي حال النّزاع يرفع الأمر إلى القضاء.

4.1.2. الولاية:

المادّة 87: يكون الأب وليّا على أولاده القصّر، وبعد وفاته تحلّ الأمّ محلّه قانونا.

المادّة 88: على الوليّ أن يتصرّف في أموال القاصر تصرّف الرّجل الحريص، ويكون مسؤولا طبقا لمقتضيات القانون العامّ.

5.1.2. الكفالة:

المادّة 116: الكفالة التزام على وجه التّبرّع بالقيام بالولد القاصر من نفقة وتربية ورعاية قيان الأب بابنه، وتتم بعقد شرعيّ.

المادّة 117: يجب أن تكون الكفالة أمام المحكمة، أو أمام الموثّق وأن تتمّ برضي من له أبوان.

المادّة 118: يشترط أن يكون الكافل مسلما عاقلا أهلا للقيام بشؤون المكفول وقادرا على رعايته[5].

2.2. وضعيّة الطّفل الجزائريّ من النّاحية الواقعيّة:

1.2.2. التّغذية: إنّ الحاجة الأولى الّتي تعمل الدّولة على توفيرها لأفرادها، لاسيما الأطفال منهم، هي الغذاء. فسوء التّغذية يؤدّي إلى الاعتلال في الصّحّة وانتشار الأمراض، وهو مؤشّر لقياس الوضع الاجتماعي، ولقد بدأت الأوضاع الاجتماعية والمعيشيّة تسوء في الجزائر، ابتداء من 1986.

وحسب الأرقام، فإنّ دخل الفرد سنة 1987 قدّر بـــ 2800 دولار سنويّا لينخفض إلى 1350 دولار بعد عشر سنوات[6]. كما عرفت القدرة الشّرائيّة انخفاضا من 4500 دولار إلى 2000 دولار سنويّا، سنة 1997، وباعتبار عتبة الفقر مقدّرة ب: 500 دولار حسب التّصنيف الدّوليّ، فإنّ عدد السّكّان الّذين يتعرّضون للفقر يقدّر ب: 8.7% سنة 1987، واليوم يقدّر ب:

26 % أي ربع السّكّان، ما يعادل 7 ملايين نسمة[7] ويتزامن ذلك مع ارتفاع مؤشّر السّلع بنسبة 400 % حسب الدّيوان الوطنيّ للإحصائيّات.

وبالنّسبة للوضعيّة الغذائيّة فلقد تحسّنت بعد الاستقلال إذ قدّرت في عشريّة السّتّينيّات بـــ 60% لتنخفض في السّبعينيّات إلى 28.5 % سنة 1975 ثمّ لتصل إلى 11.2 % سنة 1987 وإلى 9.2 % سنة 1992. وهذا يتوافق مع كمّيّة الحريرات الّتي يستهلكها شخص واحد يوميّا، حيث ارتفعت من 1740حريرة خلال السّتّينيّات إلى 2055 حريرة خلال السّبعينيّات وإلى 2646 حريرة خلال الثّمانينيّات. كما ارتفعت كمّيّة البروتينات الّتي يتناولها شخص واحد يوميّا من 47.1 غ في السّتّينيّات إلى 53.8غ في السّبعينيّات وإلى 75.9غ خلال الثّمانينيّات[8].

إلاّ أنّه خلال التّسعينيّات ومع تدهور القدرة الشّرائيّة للمواطن، عادت حالات سوء التّغذية لترتفع بشكل مذهل، حيث ارتفعت من 1.5 % سنة 1992 لتصل إلى 3 % سنة 1995، أمّا الحالات البسيطة فقد ارتفعت من 7.7% سنة 1992 إلى 10% سنة 1995. كما عرف معدّل النّفقات الغذائيّة تراجعا بالقيمة الحقيقيّة بنسبة 6.3% خلال الفترة الممتدّة من 1989 إلى 1997. كما يدلّ تأخّر نموّ الأطفال عن حالات سوء التّغذية الحادّة، حيث عرفت ظاهرة نقص الوزن مع طول القامة إذ ارتفعت من 4% سنة 1992 إلى 9% سنة 1995 [9].

2.2.2.الصّحّة: تعتبر الصّحّة من أهمّ أهداف التّنمية في أيّ بلد وبالأخصّ صحّة الطّفل، وهي من مؤشّرات التّقدّم أو التّخلّف، وتشير الأرقام في الجزائر إلى ارتفاع نسبة وفيات الأطفال، ففي سنة 1994 بلغت 24% وهذا يدلّ على النّقص الكبير في طبّ الأطفال والهياكل الضّروريّة لصالحهم،

إلاّ أنّه لوحظ تحسّن في الفترة الممتدّة من 1993 إلى 1997 حيث تناقصت نسبة وفيات الأطفال بـــ 3.8%[10]، غير أنّ هناك نقصا في المراكز الصّحيّة المخصّصة للأطفال حيث أنّ نسبة الأطفال إلى السّكّان هي 3/1 بينما نسبة مراكز طبّ الأطفال إلى المراكز الصّحيّة العامّة هي 10/1، وقد كلّلت الجهود الميدانيّة بانخفاض معدّل وفيات الأطفال إلى 5.49% سنة 2000 بعدما كان يفوق 6% قبل 1998 [11]، وتبيّن نتائج التّحقيق نهاية سنة 2000 ما يلي:

ــ بلغت نسبة النّساء المستفيدات من الفحص الطّبّيّ أثناء الحمل واللاّتي تتراوح أعمارهنّ مابين 15 سنة و49 سنة 79%.

ــ عدد الهياكل المخصّصة لطبّ التّوليد الأوّليّ تقدّر بـــ 8.5 لكلّ 100000 ن.

ــ قدّرت نسبة أماكن الولادة في المصالح العموميّة أو شبه العموميّة بـــ 87% .

ــ تتمّ 5% من الولادات في هياكل صحّيّة عموميّة و8% تتمّ في البيت .

ــ وفيما يخصّ الرّعاية الطّبّيّة ما بعد الولادة، فقد قدّرت نسبة النّساء اللاّئي استفدن من فحص طبّيّ في غضون الأشهر الثّلاثة التّالية للولادة بـــ 36 %، أمّا نسبة المواليد الجدد الّذين تمّ فحصهم من طرف مستخدمي الصّحّة قبل بلوغ ثلاثة أشهر فقدّرت بـــ 47%[12].

3.2.2. <u>التّعليم</u>: يعتبر التّعليم المؤشّر الثّالث من مؤشّرات التّنمية البشريّة (IDH)، وحسب برنامج الأمم المتّحدة للتّنمية (pnud)، فالتّنمية مرهونة بتحسين وضعيّة الصّحّة والتّغذية والتّعليم.

ويلعب التّعليم دورا هامّا في نشر الوعي وإكساب النّاس العادات والخبرات والمعلومات وله صلة وثيقة بالتّنمية. وإذا كان التّعليم له هذه المكانة، فإنّ شريحة الأطفال هي المعنية الأولى بتلقّي التّعليم، لأنّ ذلك يرسّخ لدى الطّفل كلّ ما يتلقّاه من تربية وتعليم. ولقد بذلت الجزائر جهودا كبيرة من أجل تحقيق هذا الهدف منذ الاستقلال خاصّة إتاحته لكلّ الأفراد إلزاميّا.

ولقد تراجعت الأمّيّة كثيرا بعد الاستقلال، فبعدما كانت مقدّرة بـــ 74.6% سنة 1966 تراجعت إلى 31.9 % سنة 1998 [13]، كما سجّلت نسبة التّمدرس لدى فئة الأطفال ارتفاعا مستمرّا منذ 1966، فبعدما كانت تبلغ 47.2% سنة 1966، أصبحت تبلغ 83.05% سنة 1998، حسب تقرير الجندر غير أنّها أعلى لدى الإناث منها لدى الذّكور، وفي الآونة الأخيرة ومع تأزّم الأوضاع في البلاد، فإنّ نسبة الأمّيّة قابلة للارتفاع.

لقد أوردت جريدة الخبر الجزائريّة الصّادرة بتاريخ 30 ماي 2012 أنّ 10 أطفال جزائريّين يتعرّضون للاعتداء يوميّا كما أنّه سجّل 87 اختطافا حسب إحصائيّات 2008 [14]، وبالرّغم من وجود الموادّ 216 و269 و271 من قانون العقوبات والّتي تعاقب بشدّة من يعتدي على الطّفل، إلاّ أنّه حسب تصريح آيت مسعودان عميدة الشّرطة فإنّ 500000 طفل تسرّبوا من المدارس، وحوالي 10000 طفل تعرّضوا للاعتداء في أسرهم، وقدّر عدد أطفال الشّوارع ب 20000 طفل[15].

ـ الهوامش:

1- Jean- pierre Rosenzweig : les droits des enfants en France. Éditions candot-bourgery, Paris, 1990, pp 54 - 55.

2. المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي: مشروع التقرير الوطني حول التنمية البشرية. الندوة العامة الثالثة عشر. الجزائر. ماي 1999. ص141.

3. jean-pierre rosenczveig . opcit. P32.

4. وزارة العدل: قانون الأسرة. الدّيوان الوطني للأشغال التّربويّة. الجزائر. 1999.الطبعة الثالثة. ص ص 16–18.

5. وزارة العدل : مرجع سابق، ص ص : 16 – 26 .

6. محمد عبد العزيز عجمية وآخرون: مقدمة في التنمية والتخطيط، دار النهضة العربية، بيروت،1983، ص 20.

7. N-dekkar et autres :la demographie algerienne face aux grandes questions de societe,Ceneap ,alger,mai 1999,p61 .

8. المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي، مرجع سابق، ص52.

9. نفس المرجع، ص 54 .

10. المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي: مشروع التّقرير الوطني حول التّنمية البشريّة لسنة 2000، الدورة العامة التاسعة عشر، الجزائر، نوفمبر 2000، ص 87.

11. Dekkar et autres : opcit ,p20 .

12. المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي: مشروع التّقرير الوطني حول التّنمية البشريّة: مرجع سابق، ص 86 .

13. دراسة وطنية حول الجندر: تقرير نهائي مارس 2000، الجزائر، 2001، ص 43 .

14. ابريعم سامية: واقع الطّفل الجزائريّ، www.elssafa.com ,le 04 06 2012.

15. el-massa.com , le 13 06 2012 .

حقوق الأسرى الجزائريين إبَّان الاستعمار الفرنسي في ميزان القانون الدَّولي الإنساني

أ/ دحية عبد اللطيف

أستاذ مساعد قسم أ ــ كلية الحقوق – جامعة المسيلة

alaadahia@yahoo.fr

ملخص:

منذ دخولها أرض الجزائر ارتكبت قوات الاستعمار الفرنسي مختلف أنواع الجرائم (جرائم إبادة، جرائم حرب، جرائم ضد الإنسانية) بحقّ المواطنين العزّل ضاربةً عرض الحائط كل القرارات الدّولية واتفاقيات القانون الدولي الإنساني وفي مقدمتها اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949، ولعلّ أهم وأخطر الجرائم المرتكبة على الإطلاق، باعتراف ضباط الاستعمار الفرنسي أنفسهم، هي جرائم التّعذيب داخل السجون والمحتشدات والتي طالت المعتقلين الجزائريين من أفراد جبهة التحرير الوطني هؤلاء الذين يفترض أنهم محميون بموجب اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 على اعتبار أنّهم مقاومون ضد الاستعمار. وإزاء كل ذلك جاءت هذه الدراسة بغية توضيح الوضع القانوني لهؤلاء المعتقلين ومدى استفادتهم من صفة أسير حرب، ثم تبيان الحقوق المقررة لهؤلاء المعتقلين والأسرى وفقا لاتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949، ثم وأخيرا توضيح مظاهر التعذيب التي عانوا منها مع الإستشهاد بشهادات بعض المجاهدين الذين نجوا من الموت.

مقدمة:

لا شك أنّ المتمعن في تاريخ العلاقات الدولية يجد بأنّ الحرب واقع لازم البشرية، حيث تُنبِّؤنا الإحصاءات بأنّه خلال ال3400 سنة الماضية لم يعرف العالم سوى 250 عاما من السلام، حتى لَيخيّل للمرء أنّ الأصل في العلاقات الدولية هو الحرب وأنّ السلام ما هو إلاّ استثناء، وإزاء كل ذلك جاء القانون الدولي الإنساني ليخفّف من ويلات الحروب، منظِّمًا لوسائل القتال من خلال اتفاقيات لاهاي لعامي 1899، 1907 وحاميا لفئات معينة أثناء القتال من خلال اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949، ولعلّ ظاهرة الأسر تأتي كواحدة أبرز الظواهر المرافقة للنزاع المسلح سواء كان داخليا أم دوليا، حتى صارت لازمة من لوازمها، لذلك تمّ إفراد اتفاقية خاصة بحماية حقوق الأسرى ضمن اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949، تمَّ فيها معالجة كافة الجوانب المتعلقة بهم.

بما أن الاستعمار يمثل إهانة لضمير الإنسان وكرامته، لأنه في الواقع العملي سبب من أسباب الرق والممارسات الشبيهة بالرق، أو بتعبير البعض شكل من أشكال الرق الجماعي[1] فإنه لا يمكن لعاقل أن يُنكر ما ارتكبه الاستعمار الفرنسي في الجزائر خلال فترة الاحتلال من جرائم لإبادة الجزائريين، وما عمد لاستخدامه من وسائل همجية بغية القضاء على الهوية الوطنية، لعلّ أكثرها بشاعة على الإطلاق انتهاك حقوق المعتقلين الجزائريين من طرف قوات الجيش الفرنسي، وإزاء كل ذلك يثور التساؤل حول الوضع القانوني لهؤلاء للمعتقلين هل يعتبرون أسرى حرب؟ إن كانوا كذلك ما هي الحقوق المقرّرة لهم؟ وكيف تمّ انتهاكها من طرف جيوش المستعمِر الفرنسي؟

ـ أولا: الوضع القانوني للأسرى والمعتقلين الجزائريين وفقا لاتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949

بغية تحديد الوضع القانوني للأسرى الجزائريين إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر وجب بداية توضيح طبيعة النزاع بين جبهة التحرير الوطني الجزائرية وفرنسا، ثم بعد ذلك تبيان مركز الأسرى الجزائريين وفقا لاتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949، ثم توضيح آراء الفقهاء والكتاب حول الحماية المقررة بموجب اتفاقية الأسرى لأفراد جبهة التحرير الوطني باعتبارهم مقاومين شرعيين.

1. طبيعة النزاع المسلّح[2] بين جبهة التحرير الوطني وفرنسا: لقد قامت النظرية التقليدية لقانون الحرب أساسا على التفرقة بين الحروب الدولية وبين النزاعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي، غير أن أخطر ما في هذه التفرقة هو اعتبارها حروب التحرير ضد سلطات الاستعمار مندرجة في طائفة النزاعات المسلحة الداخلية، التي تخرج عن نطاق القانون الدولي، فقد نظر الفقه التقليدي إلى المستعمرات بوصفها أجزاء من أقاليم الدول القائمة بالاستعمار، ومن ثَمَّ فإنَّ الثورة من جانب الشعب الخاضع للاستعمار ضد السلطات القائمة بالاستعمار كانت تُعتبر أمرا يخرج عن نطاق القانون الدولي ولا شك أنَّ في ذلك ما يكشف عن الطابع الاستعماري للنظرية التقليدية في قانون الحرب تلك النظرية التي نشأت وترعرعت في ظل المدِّ الاستعماري الغربي ومن ثم فقد كان طبيعيا أن تأتي معبرة عن مصالحه حامية لها[3]، غير أن القانون الدولي الحديث قد استقر على اعتبار النزاعات التى تدور بين حركات التحرر والقوى الاستعمارية نزاعات دولية[4]، وهذا بالرغم من إصرار القوى الاستعمارية على اعتبار أنَّ حركات التحرر التى كانت تتصاعد في

مستعمراتها تعتبر حركات تمرد، لترتب على هذا التكييف مجموعة من الآثار تعمل كلها على الحفاظ على سيطرتها على المستعمرات، وإخماد لهيب الثورات المتصاعدة خاصة في مرحلة الخمسينيات والستينيات، وكذا إخراج هذا النزاع من أية حماية دولية وبخاصة أحكام اتفاقية جنيف المتعلقة بحماية الأسرى والمدنيين والجرحى لعام 1949[5]، وقد أورد الأستاذ بوكرا إدريس مجموعة من الأسانيد يُبيِّن من خلالها شرعية الكفاح التحرري واعتباره نزاعا دوليا, إذ تمسَّكت جُلُ دول العالم الثالث بشرعية الكفاح المسلح أمام اللَّجنة الخاصة لتقنين مبادئ القانون الدولي بقولها أن "الكفاح ضد الاستعمار يعتبر حربا دولية، لأن الأنظمة الاستعمارية تعتبر احتلالا غير شرعي، وبالتالي فإن الدعم الخارجي يجب أن يكون مسموحاً به[6]"، كما نص القرار 1514 [7] في المادة 04 على ما يلي: "يجب إنهاء كل عمل مسلح وكل إجراء قمعي موجه ضد الشعوب المستعمرة، وذلك للسماح لهذه الشعوب بممارسة حقها في الاستقلال التام.

وفعلا فموقف الدول الاستعمارية لم يكن هو السائد، فلقد تمَ الاعتراف لحركات التحرر بحقها في ممارسة الكفاح المسلح والتمثيل الدبلوماسي في إطار المؤتمرات والندوات الدولية وكذا المشاركة بصفة عضو ملاحظ لدى المنظمات الدولية، وهى الصلاحيات التى جسدتها جبهة التحرير الوطني ميدانيا بشقيها السياسي والعسكري[8]. وقد دافع الفقيه محمد بجاوي عن مسألة الاعتراف للثوار الجزائريين بوصف المحاربين من الناحية القانونية في كتابه (la revolution Algérienne et le droit) ، فقد أكّد بأنّ فرنسا قد اعترفت ضمنيا للثوار بوصف المحاربين مُستدلا عن ذلك بمسلك الحكومة الفرنسية إزاء نشاطهم؛ حيث اعتبره بمثابة الاعتراف، ومن ناحية ثانية اللجوء إلى

القوانين الاستثنائية والذي سلم عمليا سلطات الدولة في الجزائر إلى يد المؤسسة العسكرية، ومن ناحية ثالثة، المصطلحات الحربية المستعملة من طرف الجنرال ذي غول في نداءاته للثوار "Sagesse guerriée, Pais des braves" وأخيرا محاولة التفاوض مع جبهة التحرير الوطني والتي تعد قرينة أخرى على الاعتراف بحالة المحاربين.

وواصل الدكتور محمد بجاوي في طرحه أن سماح بعض الدول بفتح مكاتب لجيش التحرير الوطني على إقليمها، وإرسال ممثلين دائمين لعدد من كبريات العواصم العربية اعتراف من قبل الأغيار بذلك الوصف للثوار الجزائريين[9]. وقد حرصت الجمعية العامة للأمم المتحدة على الإشارة في العديد من توصياتها إلى وجوب أن يتمتع المقاتلون من أجل الحرية بحماية القانون الدولي الإنساني، وخاصة أحكام إتفاقيات جنيف لعام 1949 الخاصة بحماية ضحايا النزاعات المسلّحة، مؤكِّدة أنّ من المُتعين أن يحصل جميع المشتركين في حركات التحرير الوطني، الذين يناضلون من أجل حريتهم على المعاملة المقررة لأسرى الحرب.[10]

2. <u>تكييف وضع الأسرى الجزائريين وفقا لاتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949</u>: رغم تصنيف القوى الاستعمارية كما أسلفنا لحركات التحرير التي كانت تتصاعد في مستعمراتها كحركات تمرد، بغية حرمانها من أية حماية دولية وبخاصة أحكام اتفاقية جنيف الثالثة لحقوق الأسرى لعام 1949، إلا أنَّ هذه الأخيرة تعتبر في مادتها الرابعة رجال المقاومة مقاتلين شرعيين، ومن ثمَّ أسرى حرب إذا ما أُلقِي القبض عليهم ويتمتَّعون بكل الحماية والمزايا التي ضمنتها هاته الاتفاقية[11]، ويرى الفقيه بيرسي بوردول[12]:" إنَّ السكان الذين يثورون ويحملون السلاح ضد سلطة الاحتلال، يتمتَّعون بوصف المقاتلين

وبحماية أسرى الحرب، لأنَّ هذا التَّصرف لا يُعَدُّ مخالفا لأحكام القانون الدولي العام، رغم أن اتفاقية لاهاي اشترطت لتتوفَّر الحماية أن لا يكون احتلال الإقليم قد تمَّ بالفعل". وبالرُّجوع للاتفاقية الثالثة لعام 1949 فقد حدَّدت قائمة أسرى الحرب بالنِّسبة للقوات النظامية وأفراد الميليشيات والثوار والوحدات المتطوِّعة وضبطت شروطا لهذه الفئات الأخيرة حتى يتمكَّنوا من الاستفادة من ضمانات وامتيازات الاتفاقية.

وعليه فإنَّ تلك الفئات علاوة على الجيش النِّظامي وأفراد الميليشيات أو الوحدات المتطوعة المنزوية تحته فإنَّ أفراد الميليشيات الأخرى، بما في ذلك رجال المقاومة التَّابعين لأحد الأطراف والنَّاشطين خارج أو داخل أراضيهم وإن كانت محتلَّة يعامَلون معاملة أسرى الحرب وفق الشروط التَّالية[13].

ـــ أن يكونوا تحت قيادة شخص مسؤول يخضعون لأوامره و نواهيه.

ـــ أن تكون لهم علامة أو إشارة مميَّزة يُعرَفُون بها من بعيد .

ـــ أن يحملوا السلاح جِهارا.

ـــ أن يحترموا في قِتالهم قوانين وعادات الحرب.

ولعلَّ البند السادس من المادة الرابعة من اتفاقية جنيف الثالثة أكَّد أحقية رجال المقاومة في الحماية حتى وإن لم تتوفر كل الشروط السابقة، بالنَّص على ما يلي: "سكان الأراضي غير المحتلَّة الذين يحملون السلاح باختيارهم عند اقتراب العدو لمقاومة القوات الغازية دون أن يكون لديهم الوقت الكافي لتشكيل أنفسهم في وحدة نظامية مسلَّحة، بشرط أن يحملوا سلاح بشكل واضح وأن يحترموا قوانين وتقاليد الحرب".

كل هذه الشروط التي عدَّدتها المادة الرابعة سالفة الذكر من اتفاقية جنيف لأسرى الحرب تتوفر في جبهة التحرير الوطني، ذلك أن الجبهة كانت تناضل من أجل تحرير إقليمها وكانت موضوعة مباشرة تحت سلطة سياسية وعسكرية، كما أنّها كانت تحمل أسلحتها بشكل ظاهر، وأنها أيضا كانت تُوجِّه أعمالها بالدرجة الأولى ضد أفراد الجيش الفرنسي، كما أنَّه وبالإضافة إلى كل ما سبق فإن الممارسة الدولية والقانون الدولي الحديث يُقرّان بأنَّ اتفاقية لاهاي لعام 1907 واتفاقية جنيف الخاصة بقانون الحرب لعام 1994 أصبحت تنطبق بصورة عقدية و عرفية على كل النزاعات الدولية في العالم وهذا التعزيز لحماية حقوق الشعوب المستعمرة يعتبر نظاما حمائيا دوليا لفئة المحاربين.[14]

3. **<u>أراء الفقهاء والكتَّاب في مسألة الحماية</u>:** يتمتَّع الأسرى الجزائريون بالحماية بموجب اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 وذك بما رآه الفقهاء والكُتَّاب بحالات مشابهة لهم على الرُّغم من تجاهل السلطات الفرنسية لذلك، وفي المسألة أراء كثر لفقهاء وكُتَّاب نُورِدُ بعضها كالآتي:

يرى **دريبر Dreper** أن المادة الرابعة من اتفاقية جنيف الثالثة الخاصة بمعاملة أسرى الحرب، إذ تُقدِّم تعدادا حصريا للأشخاص الذين يكون لهم الحق في التمتع بوصف أسرى حرب، فإن ذلك يعني ضمنيا تعدادا للمقاتلين والمحاربين المحميين بموجب هذه الاتفاقية، ذلك لأنه إذا كان كل مقاتل أو محارب قانوني يتمتع بوصف أسير حرب، فهذا يعني أن كل أسير حرب يكون له قانونا مباشرة الأعمال القتالية، ولذلك يعتبر مقاتلا قانونيا يتمتع بحماية هذه الاتفاقية[15].

يرى **شوارزنبرجر** "أنَّه من الصعوبة بمكان توفير الشروط الأربعة والمحدَّدة في القوات المسلَّحة بالنِّسبة للقوات غير النِّظامية، و إنَّ تَوَفُّر شرط وجود قائد مسؤول يُعتبر ضمانة لمراعاة الشروط الثلاث الأخرى[16].

ويرى الكاتب السُّوفييتي **ترينين** "إنَّ الدفاع عن الوطن لا يتطلَّب ارتداء ملابس خاصة أو إشارات معيَّنة، فإنَّ الحرب تطوَّرت بحيث تُطلَق النَّار من مسافات بعيدة، واستخدام الطيران ممَّا يضطر الجيوش إلى ارتداء الملابس المموَّهة، كما أنَّ طبيعة العصابات تعتمد على التَّخفي مما يجعل شرط الإشارة المميِّزة لا ضرورة لها[17].

ويرى الفقيه **جورج أبي صعب:** "أنه رغم إشارة اتفاقيات جنيف 1949 إلى أنَّ أطرافها هي الدول، إلاَّ أنَّ هذه الكلمة استُخدِمت واقعيا بمعنى واسع بحيث تشمل الوحدات التي ليس لها صفة الدَّولة، وهذا التَّفسير يتَّفق مع الهدف الإنساني المقصود بهذه الاتفاقية والذي ينبغي تَحقُّقه كاملا، وتطبيقه على نظام دولي يشمل جميع المنازعات الدولية... ولا يشترط لانطباق الاتفاقيات أن يكون هناك اعتراف متبادل بين أطراف النزاع، وأنَّ حركات التحرير التي تلتزم بهذه الاتفاقيات تستفيد منها باعتبارها طرفا وتعتبر سلطة في مفهوم الاتفاقية..."[18]

ويرى الدكتور النابلسي أنَّ من أبرز القرارات[19] التي صدرت عن الجمعية العامة في دورتها السادسة والعشرين سنة 1971، من حيث التصويت الذي كاد أن يصل إلى الإجماع[20] ومن حيث شموليتُه لجميع حركات المقاومة ضد الاستعمار وتأكيده على معاملة المعتقلين من تلك الحركات المقاومة معاملة أسرى الحرب القرار الأممي رقم 2852 الذي تَضَمَّن البند الثاني منه ما نصه: "تؤكِّد الجمعية العامة أنَّ الأشخاص

المشتركين في حركات المقاومة والمقاتلين في سبيل الحرية في إفريقيا وفي الأقاليم الخاضعة للاستعمار والسَّيطرة الأجنبية والاحتلال الأجنبي والذين يناضِلون في سبيل حريتهم وحقِّهم في تقرير المصير، ينبغي في حالة اعتقالهم معاملتهم معاملة أسرى الحرب وفقا لمبادئ اتفاقيتي لاهاي 1907 وجنيف لعام 1949 [21].

ـ ثانيا: الحقوق المقررة للأسرى والمعتقلين الجزائريين إبان الاستعمار الفرنسي وفقا لاتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949

أفردت اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 معاملة خاصة لأسرى الحرب[22]، فيحرم على الدولة الآسرة أن تلجأ للتعذيب البدني والمعنوي[23] أو أي إكراه على أسرى الحرب لاستخلاص معلومات منهم على أي نوع، ولا يجوز تهديد الأسير الذي يرفض الإجابة أو سبه أو تعريضه لأي إجحاف، ويُسَلَّم أسرى الحرب العاجزين عن الإدلاء بمعلومات عن هويتهم بسبب حالتهم البدنية و العقلية إلى قسم الخدمات الطبية، ويتم تحديد هويتهم بكل الوسائل الممكنة ويجب أن يكون الاستجواب بلغة يفهمونها[24]. كما بينت هاته الاتفاقية الحقوق المقررة أثناء فترة الأسر فأقرّت بأن يتمتع الأسير في الأوقات جميعها وفي الأماكن المختلفة بما يأتي:[25]

1. لا يجوز قتل الأسير بجميع أشكاله[26] ولا يجوز الاعتداء على السلامة البدنية و خاصة التشويه أو التعذيب.

2. لا يجوز معاقبة الأسير بدون إجراء محاكمة عادلة وتحضر كل أشكال المعاملة المهينة أو اللا إنسانية ولا يجوز تعريض أي أسير للتشويه البدني أو التجارب الطبية أو العلمية من أي نوع كان مما لا تبرره المعالجة الطبية للأسير أو لا تكون في مصلحته، ولا يجوز الاقتصاص من الأسير.

3. لأسرى الحرب الحق في احترام أشخاصهم وشرفهم في جميع الأحوال ويجب أن تعامل جميع الأسيرات بكل الاعتبار الواجب بجنسهم ويجب على كل حال أن يلاقين معاملة لا تقل ملائمة عن الملائمة التي يلاقيها الرجال وتحضر كل أشكال التحرش أو الاغتصاب أو الاعتداء على الشرف[27].

4. عند القبض على الأسير فإنه يراعى في أماكن الاحتجاز أن تكون تتوفر فيها أبسط مقومات الحياة الكريمة ولا يجوز الانتقاص من المزايا التي تقررها هاته الاتفاقية.

5. الرعاية الغذائية والصحية: تلتزم الدولة الحاجزة بتوفير الرعاية الصحية والغذائية على الوجه التالي:

أ. تتولى الدولة الحاجزة تقديم الرعاية الطبية للأسرى وبدون مقابل وبدون أي تمييز[28]، وتكون وجبات الطعام كافية من حيث كميتها ونوعيتها وتنوعها لتكفل المحافظة على صحة أسرى الحرب في حالة جيدة ولا تعرضهم لنقص الوزن أو أمراض سوء التغذية ويراعى النظام الغذائي الذي اعتاد عليه الأسير ويزودوا بكمية كافية من مياه الشرب ويسمح لهم باستخدام التبغ.

ب. تُزوِّد الدولة الحاجزة لأسرى الحرب بكميات كافية من الملابس والغيارات الداخلية والأحذية الملائمة لمناخ المنطقة التي يُحتجز فيها الأسرى[29].

ج. تُجرى الفحوصات الطبية للأسرى مرة واحدة على الأقل في كل شهر ويشمل الفحص مراجعة وتسجيل وزن كل أسير[30].

د. لا يجوز وضع الأسرى إلا في أبنية مقامة فوق الأرض تتوفر فيها الضمانات الصحية ولا يجوز اعتقالهم في سجون أو إصلاحيات[31].

ه. يجب أن تتوفر لأسرى الحرب ملاجئ للوقاية من العمليات العسكرية كلما سمحت الاعتبارات الحربية بذلك، وتميز معسكرات أسرى الحرب نهارا بالحروف PW أوPG التي تدل على أن البناية فيها أسرى حرب[32] .

و. يجب أن تكون معسكرات الأسر مماثلة لمعسكرات القوات المسلحة في الدولة الحاجزة[33].

ي. تقوم الدولة الحاجزة باتخاذ كافة التدابير الصحية الضرورية لتأمين نظافة المعسكرات وملائمتها للصحة ووقايتها من الأوبئة، ويجب أن تتوفر لأسرى الحرب مرافق صحية تستوفى فيها الشروط الصحية وتُراعى فيها النظافة الدائمة بكميات كافية من الماء والصابون لغسل ملابسهم، ويوفر لهم ما يلزم لهذا الغرض من تسهيلات وتجهيزات ووقت.[34]

6. الحق في النشاط الذهني والبدني: يجب على الدولة الحاجزة أن تشجع الأسرى على ممارسة النشاط الفكري والألعاب والمسابقات وتُراعى الرغبات الشخصية لكل أسير وتزودهم بالأماكن اللازمة لذلك سواء داخل المعسكر أو خارجه.

7 – الحق في ممارسة الشعائر الدينية: تفرض اتفاقية جنيف الثالثة أن تترك للأسرى حرية ممارسة شعائرهم الدينية وعليها أن تُعِدَّ أماكن لهذا الغرض، ويعطى الحق لرجال الدين الذين تمَّ أسرهم في إقامة الشعائر الدينية بين الأسرى الذين من نفس عقيدتهم و يتعين توزيعهم على مختلف المعسكرات وفرق العمل التي بها أسرى من نفس قواتهم وعقيدتهم ودينهم[35].

ـ ثالثا: مظاهر تعذيب الأسرى والمعتقلين الجزائريين إبان الاحتلال الفرنسي

لقد عانى الأسرى والمعتقلون الجزائريون إبان الاستعمار الفرنسي من شتى أنواع التعذيب والإذلال وذلك باعتراف الضباط والجنرالات الفرنسيين أنفسهم، فهذا بول أوساريس يعترفُ بأنّه قد قتل أربعة وعشرين شخصاً من سجناء الحرب، كما أعطى أوامر لتذبيح وقتل المئات من المشتبه بهم دون محاكمة،كما يعترف بأنه أشرف على تعذيب الشهيد العربي بن مهيدي إلى أن مات متأثراً بالتعذيب لأنه رفض الاعتراف، ويذكر بأنه لم يتأثر إطلاقاً لوفاته، بل إنه يتأسف لموته دون أن يُدلي له بالاعترافات، ويؤكد عدم خجله من ذلك ولا شعوره بالذنب، كما اعترف بأنه المشرف الشخصي على قتل الشهيد علي بومنجل[36]، حيث ثم رميه من أعلى عمارة في شارع كليمانصو بالأبيار، ومما يذكره أنه قتل خمسمائة مشبوهاً فيهم في مدينة سكيكدة لوحدها، ومما قاله أوساريس إن الأعمال التي قام بها في الجزائر هي أعمال جيدة، وكل ما قمت به كان من أجل خدمة مصالح بلدي[37]...!!.

لقد أصبحت المصالح الحديثة لدى الحكومة الفرنسية عسكرية تخضع للحكم العسكري، فخولت كل المهام والقرارات لما يسمى آنذاك بــ LA SAS منذ يوم 13 ماي 1958، فأضحت الإبادة وجرائم الحرب شيئا وسلوكا يكاد يكون عاديا يمارسه الجيش الفرنسي ضد الشعب الجزائري عامة وضد الأسرى والمعتقلين بالخصوص، ولتوضيح مظاهر التعذيب إبان الاستعمار الفرنسي ارتأينا أن نبين بداية بعض أنواع التعذيب التي عانى منها الأسرى الجزائريون ثم أشهر مراكز التعذيب التي عُذِّبوا فيها وأخيرا بعض شهادات من نجوا من أهوال التعذيب.

1. بعض أنواع التعذيب: هناك نوعان من التعذيب طبقهما الاستعمار الفرنسي على الأسرى الجزائريين وهما:

أ- التعذيب الجسدي: من الإجراءات التي طبقتها قوات الاحتلال الفرنسي على الجزائريين وذلك باللجوء إلى التنكيل بالجسم، عن طريق وسائل متنوعة وقاهرة من اجل استنطاقهم منها:

* **التعذيب بالكهرباء:** استعمل على نطاق واسع في التعذيب حسبما أكده بعض اللذين ساهموا في مثل هذه الممارسات القذرة ومنهم الجنرال "أوساريس" بقوله: "كانت هذه الطريقة المفضلة لدى جنوده"، وهذا راجع لكونها تخلف آثارا جسيمة على المعتقلين تخفي حالات التعذيب أثناء الزيارات التي تقوم بها اللجان الدولية كالصليب الأحمر.إلى جانب أنها تحدث ألما شديدا تدفع الشخص إلى الاعتراف مهما كانت قدرة تحمله، وتتم بعدة أشكال منها وضع الشخص فوق طاولة حديدية ويرش جسمه بالماء ليزيد من شدة الإحساس بالضغط الكهربائي ويوضع السلك المار للكهرباء على الأذنين كمرحلة أولى ثم يتحول إلى أجهزته التناسلية كمرحلة ثانية لفترات زمنية متتالية تزيد عن دقيقة وتكون متكررة، ويطلق على آلة توليد الطاقة الكهربائية اسم "جيجن[38]"

- **التعذيب بالنار:** النار وسيلة لا تُكلِّف الجنود عناءًا كبيرا ولكنها تحدث آلاما شديدة في المُعذَّب نظرا لما تتركه من تشوهات، وتتم عن طريق تعرية الشخص من ثيابه ليبدأ عملية التعذيب عن طريق وضع السجائر المشتعلة على أنحاء الجسم، أو يتم دهن بعض أنحاء الجسم بالوقود ويتم إشعال النار لتحدث التهابات شديدة تدفع الشخص للاعتراف من دون أن

يشعر، كما يمكن استعمال جهاز المحرار الشاليمو (chalumeau) لحرق بعض أجزاء الجسم مثل الكفين والأذنين والأنف واليدين أو الشعر[39].

- **التعذيب بالزجاج:** يمارسه الجنود في أجساد المعتقلين عن طريق إزالة شعر الحواجب وأهداب العينين، وحلق نصف الشارب ونتف شعر الرأس وسلخ جلده وكذا عن طريق دق المسامير في أجساد المعتقلين وسلخ جلودهم ووضع الملح في مكان الجروح إلى جانب خلع الأظافر والأسنان وفقع العينين وبتر الأصابع والآذان والأعضاء التناسلية أو إجلاس المعتقل على أطراف القضبان الحديدية أو الزجاجات أو أمره بالمشي على الزجاج.

- **التعذيب بالحبل:** بواسطته يتم ربط أطراف السجين العلوية والسفلية مع بعضها البعض ثم يرفع إلى الأعلى لمدة طويلة مما يؤدي إلى كسور تنتهي بالموت كما يتم خنق السجين من طرف جنديين حتى الموت لدفعه إلى الاعتراف

- **التعذيب بالماء:** يستخدم على ثلاثة مراحل متتابعة ففي البداية يتم إدخال الماء إلى البطن مما يحدث ألاما حادة تُفقِد الشخص القدرة على مواصلة الصمت وربما تؤدي إلى الغثيان، وفي المرحلة الثانية يتم إدخال الشخص إلى المغسل إثناء الليل عندما يكون الجو باردا وفي مرحلة ثالثة يتم ربط الشخص في لوحة طويلة ثم يقلب إلى الأسفل حتى يغطس رأسه في المغسل لمدة زمنية معينة ثم يرجع إلى الأعلى وتتكرر العملية حتى الاعتراف. ولم تتوقف عملية التعذيب عند هذا الحد واقتصارها على الجانب الجسدي للمعتقل بل تعدت ذلك إلى استعمال أنواع أخرى كالتعذيب النفسي الذي سنأتي على شرحه[40].

ب. التعذيب النفسي: ويتلخص هذا الأسلوب في الاستعانة بالضباط البسيكولوجيين لإجبار المعتقل على الاعتراف، أو التخلي عن مبادئه لاستخدامه في فرقة الحركة كدليل أثناء عمليات التمشيط. كما تلجا إلى بعض الوسائل الأكثر تحطيما إلى نفسية الإنسان الجزائري، وهي الإتيان بزوجة المعتقل أو إحدى بناته ليتم الاعتداء عليها جنسيا حتى يؤدي ذلك إلى انهياره وتلجا القوات الفرنسية أمام عدد من المواطنين في المعتقلات أو المحتشدات لتحطيم معنويات الشخص وقد أدى ذلك إلى وقوع آلاف من حالات الاغتصاب.

ج. التعذيب بالمخدرات[41]: من الأساليب القذرة التي أقدم على استعمالها الاستعمار الفرنسي هو إجبار المعتقلين على تعاطي المخدرات لإجبارهم على الاعتراف وإلصاق التهم بهم وببعض القيادات السياسية للثورة لاستخدامها كحجج في المحاكمات الصورية لهم، بل الأمر تجاوز كل ذلك ليمتد إلى استعمال المعتقلين كفئران تجارب فقد سبق لجندي فرنسي من أصل ألماني كان في اللفيف الأجنبي أن صرّح في كولون الألمانية" رأيت بأم عيني الجيش الفرنسي وهو يعتقل الجزائريين في رقان، فيقيدهم في مكان وجود القنبلة الذرية ليلتقطوا صورا بطيئة لهؤلاء، حتى يتعرّفوا على مدى فعالية هذه القنبلة على البشر.[42]

2. مراكز التعذيب: اشتهرت مراكز التعذيب على غرار مركز التنسيق Le centre de coordination inter-arme الذي كان يقوده العقيد (ترانكي)، وأصبح يسمى بعد جويلية 1959 بنظام عمليات الحماية Disposition opérationnelle de protection الذي مارس شتى أنواع التعذيب في حق الأبرياء العزل، وكان (دولافينيات) مسؤولا على كل التقارير التي

تصل إلى هذا المكتب، وقد قتل عدد كبير من الجزائريين بعد التعذيب والخنق، مثلما حدث في عين يسار في تلمسان حيث خنق 17 شخصا بأوكسيد الكاربون المتواجد في مزارع الكولون، وفي مارسيل لا كوب بالقرب من معسكر حيث قتل 23 شخصا خنقا كذلك.

وقد تضاعفت هذه العمليات في كامل القطر الجزائري إذ تحولت مثل هذه الممارسات إلى سلوك عادي يسلكه الجنود[43]، فقوات الجيش الفرنسي العاملة بالجزائر تشرف على عملية اعتقال الجزائريين واستنطاقهم وتعذيبهم وأصبحت نشكل شبكة عنكبوتية توجه جميع المراكز المتخصص في ممارسة هذه الجريمة تتمثل في:

1. مركز المعلومات والعمليات على مستوى القطاعات العسكرية للعملات (C.R.A)

2. مصلحة العمليات والحماية على مستوى المناطق العسكرية للمعاملات(D.O.P)

3. **المكتب الثاني:** والذي يتواجد في النواحي التي أنشأت بها المراكز الإدارية المختصة(S.A.S)، ومقرات المجموعات المتنقلة للشرطة الريفية (G.M.P.R). وانتشرت مراكز التعذيب التابعة للجيش الفرنسي فوق التراب الوطني، فعلى مستوى الولاية الأولى بلغت ما يقارب 219 مركز، والولاية الثانية "الشمال القسنطيني" بلغت 122 مركز والولاية الثالثة قدر عددها ب173 مركزًا احتوت الجزائر العاصمة على قرابة 23 مركزًا متخصصا في التعذيب.

وعن أهم المراكز التي استعملت في عمليات الاستنطاق التي تصاحبها في أغلب الأحيان عمليات رهيبة في التنكيل بالأشخاص عن طريق أنواع وحشية من التعذيب نجد فيلا سوزيني وضيعة أمزيان[44].

وتمثل ضيعة أمزيان مركز المعلومات والعمليات "C.R.A" التابع للجيش الفرنسي بعمالة قسنطينة، أنشئت سنة 1957 بهدف جمع المعلومات على خلايا جبهة التحرير وجيش التحرير عبر كامل الشرق الجزائري، إلى جانب البحث والاستنطاق ودراسة العمليات الموجهة للقضاء على الثورة. وتضم مركزا عن مصالح الشرطة والدرك والجيش، وحسب الشهادة فإنّ معظم المحولين إلى مزرعة أمزيان يتم قتلهم وإخفاء جثثهم بالغابات أو ردمهم في الآبار أو رميهم في الشوارع أو التمثيل بجثثهم أثناء عملية التعذيب، إلى ذلك فقد أكَّد على أنَّ المزرعة تستقبل مابين 500 إلى 600 شخص في الأسبوع. وأشرفت هذه المزرعة على استنطاق – عن طريق التعذيب – ما يعادل 108175 شخص منهم ما يقارب 11518 جزائري من أعضاء جيش التحرير على مدار خمس سنوات 1957 إلى 1961 [45].

3. بعض قصص من تعرّضوا للتعذيب: يقول هنري علاق في مذكراته: "بأنّ جيوش الاستعمار الفرنسي كانوا يقومون بإخراج السكان من منازلهم شبه عراة و يرغمونهم تحت التهديد بالسلاح والهراوات على ركوب الشاحنات ونقلهم إلى مراكز الفرز وهي تسمية لا تدل على معناها لإخفاء الوجه الحقيقي لها كمراكز تعذيب أين لقي العديد من أصدقائي حتفهم تحت التعذيب مثل موريس أودان وعمر جغري الذي توفي من جراء التنكيل به قتل صديقي علي بومنجل "منتحرا" بأمر من الرائد أوساريس الذي افتخر لاحقا بجرائمه في حق مئات الضحايا[46]".

كما يضيف قائلا حول الطعام المقدّم له: "خلال الشهر الذي قضيته في مركز التعذيب، لم يتم تزويدي بالطعام على غرار بقية المساجين، إلا بحصة يومية من البسكويت وبمغرفتين من بقايا تصب في قدر معدني للمطبخ الخاص بالمظليين، كنت أعثر في هذا الحساء المنفر الذي لم أكن ألمسه في البداية، لكنني اجتهدت لاحقا في بلعه على نواة حبات الزيتون وقشور وأعقاب السجائر وأعواد الثقاب تسبح فيه[47]. لم تفرّق قوات الاستعمار الفرنسي بين صغير وكبير ولا بين شيخ ولا امرأة ولا حتى بين عاجز وسليم، فلقد كان هناك بعض المساجين صغار السن مثل ماسح الأحذية الذي لم يتجاوز سنه 14، مجمعين في قاعة أطفال، وتوجد هناك قاعة كهول ومن بينهم عميان ومعطوبون ومعوقون[48].

- **قصة المجاهدة بوباشة:** ألقي عليها القبض في 21 فيفري1957م بالقصبة ليتم تحويلها إلى مركز الأبيار وهناك تعرَّضت لتعذيب بشع من طرف الكتيبة الثانية للمظليين وبعد إلقاء القبض على المجاهدة جميلة بوحيرد أرغمت على تعاطي المخدرات بهدف إرغامها على الاعتراف بمساعدة هذه المجاهدة في وضع القنابل بالتجمعات السكنية الأوروبية، لأخذها كحجة قضائية ضدها بعد أن أصبحت لقضيتها أبعاد دولية غير أنها أمام المحكمة أكّدت أن اعترافها جاء نتيجة تعرضها للتعذيب والاغتصاب وتعاطيها للمخدرات من طرف ضباط فرقة المظليين، وهذا ما يؤكد لجوء الجيش الفرنسي إلى الوسائل القذرة ضد الجزائريات المجاهدات[49].

- **شهادة إبراهيم شرقي:** إبراهيم شرقي محافظ سياسي ومسؤول الجناح السياسي على مستوى المنطقة المستقلة ذاتيا، أعتقل غداة أسر "بن مهيدي" وعن ما تعرّض له من تعذيب يقول: "كانوا يجرّدونني من ثيابي

ويكوون جميع مناطق جسدي المبلل بالتيار الكهربائي قوته 220 فولت، يربطون جسمي إلى خشبة بشكل صليب ويغطسونني في حوض ماء بارد جدا ومليء بالنفايات، كانوا يقومون بصعق أذني وبقية أطرافي بشحنات التيار الكهربائي، كانوا يلقونني في غرفة جرداء لا فراش ولا غطاء فيها غير البلاط و السقف وذلك في عزِّ شهر فيفري حيث كنت أتجمّد من البرد"[50].

- **شهادة عبد القادر داود:** وُلد عام 1935 بالشلف وانضم لصفوف الثوار عام 1956، وفي ماي 1957 أُلقي عليه القبض وسيق إلى مركز الرحى وعمّا تعرّض له من تعذيب قال ما يلي: "لما اعتُقلت أُدخِلت مركز الرحى أين وُضعتُ داخل خزّان ماء، أين كان سُمك الماء يرتفع حتى كدت أموت، نُقلت بعدها إلى خيمة أين أطلقوا عليّ الكلاب تنهش جسدي، ثم نقلوني إلى غرفة التعذيب أين جرّدت من ملابسي وربطت خيوط الكهرباء بجسدي وبلل جسمي وأوصل التيار الكهربائي بجسدي حتى كدت أفقد وعيي، ولما لم يفلحوا في انتزاع معلومات حوّلوني إلى حوض به ماء قذر وصابون وغطسوا رأسي به لعدَّة مرات[51]".

خاتمة:

يتمتع المعتقلون الجزائريون إبّان الاحتلال الفرنسي للجزائر من الحماية القانونية المقررة في اتفاقية جنيف الثالثة حول حقوق الأسرى لعام 1949 وذلك بالرغم من إنكار السلطات الفرنسية لذلك، وعدم اعترافها لهم بوصف المقاتلين منادية إياهم بالفلاقة والخارجين عن القانون.

إن المسؤولية عن الجرائم الدولية التي ارتكبتها القوات الفرنسية في الجزائر في المحتشدات ومراكز الاعتقال والسجون هي مسؤولية ثابتة بالدليل والبرهان، أين اتّضح للعيان انتهاك القوانين والأعراف الدولية ومبادئ القانون الدولي الإنساني التي تحكم الحروب، خصوصا اتفاقية جنيف الثالثة لعام1949 الناظمة لحقوق الأسرى، هذه المسؤولية تستدعي المحاسبة، ولئن احتجّت الحكومة الفرنسية بمسألة كونها لم تكن مصادقة على الكثير من الاتفاقيات الناظمة للقانون الدولي الإنساني في ذلك الوقت، فإن مسألة احترام هذه الاتفاقيات أمر محتوم طبقا لكونها مبادئ نظّمها العرف الدولي قبل أن تحكمها الاتفاقيات وبالتالي فاحترامها أمر واجب في كل الظروف وعلى جميع الأصعدة.

ـ **الهوامش:**

1. د. عمر سعد الله، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر الطبعة الرابعة، 2007، ص 168.

2. النزاع المسلح إمّا أن يكون داخليا أو دوليا، وهناك طائفة ثالثة جديدة أوردها الدكتور صلاح الدين عامر تُعرَّف بأنها نزاعات مسلحة ليست بين الدول لكنها تتخذ طابعا دوليا (مُدوَّلة) وأهم صور هذه الطائفة الجديدة هي حروب التحرير الوطني ضد سلطات الاستعمار أو الحكم الأجنبي، أنظر: د أحمد أبو الوفا، النظرية العامة للقانون الدولي الإنساني في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، ط1، القاهرة، 2006، ص 9.

ـ د. صلاح الدين عامر، مقدمة لدراسة القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة 2007، ص 1029.

3. بالفعل فقد اعتبرت السلطات الفرنسية الجزائر بمثابة أرض فرنسية، واعتبرت أن الإجراءات التي قامت باتخاذها بعد انطلاق الشرارة الأولى للمقاومة الجزائرية المسلحة في ليلة الفاتح من نوفمبر 1954 بمثابة عمل من أعمال البوليس لإعادة النظام، حيث لم تكن تعترف السلطات الفرنسية للثوار الجزائريين في البداية بوصف المحاربين، أنظر: د. صلاح الدين عامر، نفس المرجع، ص ص 998 −1017.

4. د.عبد الكاظم العبودي، يرابيع رقان: جرائم فرنسا النووية في الصحراء الجزائرية، دار الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 145.

5. وجب الإشارة إلى أن الجزائر قد انضمّت لاتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949، وذلك بقيادة الحكومة المؤقتة في 20−06−1960.

6. د. بوكرا ادريس، مبدأ عدم التدخل في القانون الدولي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 34.

7. صدر هذا القرار عن الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت رقم 1514−د15 بتاريخ 14−12−1960.

8. يعتبر إدراج القضية الجزائرية في جدول أعمال الجلسة العاشرة للأمم المتحدة، في 20 سبتمبر 1957 أول انتصار دبلوماسي لقياديي جبهة التحرير الوطني، حيث أصدرت

الجمعية العامة للأمم المتحدة لائحة في 15 أكتوبر 1957 تدعو فيها لإيجاد حل سلمي وديمقراطي للقضية الجزائرية، فلقد كانت سنة 1957 هي سنة الجزائر في الأمم المتحدة فقد عرضت القضية الجزائرية كذلك في الدورتين الحادية عشر والثانية عشر واستمر طرح القضية الجزائرية بعد ذلك في كل دورة من دورات الأمم المتحدة، للمزيد راجع: د. محمد ختاوي، دور الدبلوماسية الجزائرية إبان الثورة التحريرية و تأثيرها على الحركات التحررية في العالم، على الموقع:
http://www.startimes.com/f.aspx?t=23512480

9. د. رقية عواشرية، مسؤولية فرنسا عن جرائمها المرتكبة في حق الشعب الجزائري، مقال موجود على الموقع التالي:
http://www.startimes.com/f.aspx?t=28524976

10. د. صلاح الدين عامر، مقدمة لدراسة القانون الدولي العام، المرجع السابق، ص 723.

11. تنص الفقرة الأولى من المادة 4 من اتفاقية جنيف: (ألف) أسرى الحرب بالمعنى المقصود في هذه الاتفاقية هم الأشخاص الذين ينتمون إلى إحدى الفئات التالية، ويقعون في قبضة العدو:

أ)- أفراد القوات المسلحة لأحد أطراف النزاع، والمليشيات أو الوحدات المتطوعة التي تشكل جزءا من هذه القوات المسلحة.

ب)- أفراد المليشيات الأخرى والوحدات المتطوعة الأخرى، بمن فيهم أعضاء حركات المقاومة المنظمة، الذين ينتمون إلى أحد أطراف النزاع ويعملون داخل أو خارج إقليمهم، حتى لو كان هذا الإقليم محتلا.

12. د. تيسير النابلسي، الاحتلال الإسرائيلي للأراضي المحتلة (دراسة لواقع الاحتلال الإسرائيلي في ضوء القانون الدولي)، سلسلة الكتب الفلسطينية، بيروت، 1975، ص 295.

13. بن أحمد علي، ضمانات الأسير بين القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير في القانون الجنائي الدولي، جامعة سعد دحلب، البليدة، 2006، ص 99.

13. أ. صباح مريوة، مداخلة بعنوان: جرائم الحرب النووية الفرنسية في الصحراء الجزائرية (التجربة النووية الفرنسية 13 فيفري 1960)، الملتقى الدولي الخامس بعنوان: حرب التحرير الجزائرية والقانون الدولي الإنساني، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف يومي 09-10-نوفمبر 2010. ص 6.

14. د. هيثم موسى حسن، مداخلة بعنوان: المركز القانوني الدولي لحركات المقومة في القانون الدولي المعاصر، الملتقى الدولي الخامس بعنوان: حرب التحرير الجزائرية والقانون الدولي الإنساني، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف يومي 09-10-نوفمبر 2010. ص 6.

15. د. تيسير النابلسي، المرجع السابق، ص 295.

16. د. تيسير النابلسي، المرجع السابق، ص 296.

17. G.Abi Saab,Wars of National liberation in the Geneva convention and protocols (A.D.I.R.C) 1979-IVpp.369 ets.

18. لقد تعدّدت القرارات التي صدرت عن منظمة الأمم المتحدة والتي تصب في خانة الإعتراف لحركات التحرير في الحق في المقاومة، ويمكن على سبيل المثال ذكر القرارات التالية:

- القرار الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت رقم 1514-د15 بتاريخ 14-12-1960، بموافقة 89 دولة وامتناع 9 دول عن التصويت وبدون أي معارضة. لذي أكد في المادة 4 وجوب إنهاء كل عمل مسلّح وكل إجراء قمعي موجه ضد الشعوب المستعمرة، وذلك للسماح لهذه الشعوب بممارسة حقها في الاستقلال التام.

ـ القرار 2383 بتاريخ 1968/11/07 باستفادة ثُوار روديسيا من معاملات أسرى الحرب.

ـ القرار 2395 بتاريخ 1968/11/29 الذي دعا الحكومة البرتغالية إلى معاملة المعتقلين من الثوار الأفارقة معاملة أسرى الحرب.

ـ القرار 2674 المؤرخ في 1970/12/09 الذي أقرَّ بأنَّ المقاتلين التابعين لحركات المقاومة بحثاً عن حريتهم في جنوب إفريقيا، وكل الأقاليم المحتَلَّة ينبغي معاملتهم إذا ما

وقعوا في الأسر معاملة أسرى الحرب، وذلك طبقا لمبادئ اتفاقيتي لاهاي لعام 1907 وجنيف لعام 1949

19. كانت نتائج التصويت عن القرار الأممي رقم 2852 المشار أعلاه كالتالي: 110 صوتا مؤيد ضد صوت واحد معارض وامتناع خمسة دول عن التصويت.

20. د. تيسير النابلسي، المرجع السابق، ص 298 .

21. A.Zemmali : combattants et prisonniers de guerre en droit islamique et en droit international humanitaire, Pedone, Paris, 1997,pp 283-485.

22. يقرر الكثير من فقهاء القانون الدولي مبدأ الحرمة Principle of inviolability والذي تحكمه مبادئ ستة: إن من يقع في أيدي العدو حرمته مصونة، أن التعذيب والعقوبة الحاطة أو اللا إنسانية محرم، وأنه يجب الاعتراف بالإنسان كشخص أمام القانون، وضرورة احترام شرف ومعتقدات الإنسان، وأن من يعاني المرض يجب توفير المأوى والعناية التي تتطلبها حالته، وأن لكل شخص حق تبادل الأحبار مع أسرته، وأنه لا يمكن حرمان الشخص تعسفيا من ملكيته.

23. د. سامح جابر البتلجي، حماية المدنيين في زمن النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2005 ، ص 77.

24. د. عامر الزمالي، مدخل إلى القانون الدولي الإنساني، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 1997، ص 45.

25. المادة 3 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

26. المادة 14 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

27. المادة 13 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.

28. المادة 27 من الاتفاقية.

29. المادة 31 من الاتفاقية.

30. المادة 22 من الاتفاقية.

31. المادة 23 من الاتفاقية.

32. المادة 2 من الاتفاقية.

33. المادة 29 من الاتفاقية.

34. المادة 38 من الاتفاقية.

35. أحمد أبو الوفا، النظرية العامة للقانون الدولي الإنساني في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 37.

36. هنري علاق، مذكرات جزائرية، ترجمة جناح مسعود وعبد السلام عزيزي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص 235.

38.37. سكاكني باية، العدالة الجنائية الدولية ودورها في حماية حقوق الإنسان، دار هومة، 2003، ص 25. أنظر: ـــ اعترافات الجنرال الفرنسي السابق أوساريس في لقاء على قناة الجزيرة القطرية، منشور على الموقع التالي: http://www.aljazeera.net

39. من مخابر التعذيب بوادي ريغ خلال الحقبة الاستعمارية المفرزة العملية للوقاية (دارDOP) على الموقع: http://redhoaune.maktoobblog.com

40. د. يحي بوعزيز ، الثورة في الولاية الثالثة (1954-1962) دار الأمة، الجزائر، ص 199.

41. شهادات الجزائريين عن الجرائم الفرنسية 1954-1962 على الموقع التالي: http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=239738

42. الطيب ديهكال، بلدية عين امقل واقع التجارب النووية الفرنسية وخلفياتها في منطقة عين ايكر، طبعة صندوق ترقية الفنون والآداب، وزارة الاتصال والثقافة، 2004، ص 81. أنظر: د. عبد العزيز العشاوي، محاضرات في المسؤولية الدولية، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع، الجزائر،2007، ص 164.

43. مذكرات الرائد الطاهر سعيداني، القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض، دار الأمة، الطبعة الأولى، أفريل 2001 ، ص 210.

44. كثيرة هي مراكز التعذيب التي انتشرت في المدن على وجه الخصوص أين توجد مراكز الشرطة التي تعتبر من الأماكن الخطيرة المخصصة للتعذيب، كما اشتهرت الجزائر بمراكز التعذيب على غرار كل المدن الجزائرية الأخرى ومن أبرز وأخطر وهذه المراكز ما يلي: فيلا سوزيني- الأبيار، فيلا السرية تيلملي، فيلا بئر الطرارية الأبيار، فيلا الناظور بئر مراد رايس، كازينو الكورنيش حي لابوانت بيسكات، قصر الإمبراطورية حي

الثغريين، ملعب العناصر الحامة ، بني مسوس الثكنة العسكرية ، دار البوليس السري بوزريعة، أنظر في ذلك: د. يحي بوعزيز، الثورة في الولاية الثالثة (1954–1962)، المرجع السابق، ص 199.

45. اعترافات الجنرال الفرنسي السابق بول أوساريس، على الموقع السابق ذكره.

46. هنري علاق، مذكرات جزائرية، المرجع السابق، ص 235.

47. هنري علاق، نفس المرجع، ص 246.

48. هنري علاق، نفس المرجع، ص 258.

49. نماذج من جرائم الاستدمار الفرنسي في الجزائر، ج3، على الموقع التالي:
http://www.9alam.com

50. عبد الكريم بو الصفصاف، حرب الجزائر ومراكز الجيش الفرنسي للقمع والتعذيب في ولاية سطيف (1954–1962)، دار البعث، 1998، ص 32.

51. شهادات الجزائريين عن الجرائم الفرنسية 1954–1958 على الموقع :
http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=239738

۞ الوقف والابتداء في القراءات القرآنية وأثرهما على المعنى واستنباط الأحكام.

أ.د : ناصر قارة
الأستاذ بكلية العلوم الإسلامية
-جامعة الجزائر 01-

لازال هذا القرآن-الذي قال فيه المولى سبحانه وتعالى: چ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴿٤٢﴾ چ [فصلت] تجتمع له المؤتمرات، وتعقد له النّدوات، وتقام له المحاضرات من أصحاب الاختصاصات المتعددة لدراسته، لفظا، ونظما، وأسلوبا، وبيانا لما أودع الله فيه من فنون العلوم، إيمانا منهم أنّ القرآن الكريم هو أمّ العلوم جميعا كما قال جلال الدين السيوطي-رحمه الله-:"وإنّ كتابنا القرآن لهو مفجّر العلوم، ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها ؛ أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء.(1)

فحق لهذا الكتاب أن ينال هذه الرعاية الكريمة، وهذا الاهتمام البالغ من أهل العلم، وأن يحظى بهذه الجهود الكبيرة من أفرادهم وجماعاتهم، لحفظه من اللحن والخطأ والتصحيف والتحريف، واستخراج ما فيه من جواهر العلم والحكم ؛كعلم الوقف والابتداء في القراءات القرآنية، الذي يحفظ القرآن من سوء التفسير وفساد التأويل، فهو من علوم القرآن الجليلة النفع ،

نبّه على جلالته الأوائل والأواخر من العلماء عامة ؛ لحاجة كلّ دارس للقرآن الكريم إليه، إذ لا يمكن لأيّ باحث في كتاب الله أن يستغني عنه.

فيحتاج إليه المفسّر ليحسن له فهم معانيه، وما تقتضيه ضمائره، وتعلقات إضافاته.

ويحتاج إليه البياني ليقف على بلاغته وإعجاز نظمه وأسلوبه.

ويحتاج إليه الفقيه ليستقيم له استنباط أحكامه لمعرفة حلاله من حرامه ، بل ويحتاج إليه كل متذوق لكلماته ؛ ليقف على حسن فواصله ليقف على إعجازه الصّوتي .

فالعلم بالوقف والابتداء في القرآن الكريم أمر عظيم الأهمية ؛ لأنّه لا يتأتى: " لأحد ــــ كما قال النّكزاوي ــــ معرفة معاني القرآن ولا استنباط الأدلة الشرعية منه إلاّ بمعرفة الفواصل " (2).

ولذلك اعتبر ابن الأنباري العلم به من تمام معرفة القرآن فقال:"تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء فيه "(3).

ولذلك كان اهتمام الصحابة والتابعين ومن بعدهم عل مستوى أهمية هذا العلم، فعن القاسم بن عوف البكري قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول:" لقد عشنا برهة من دهرنا وإنّ أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها كما تتعلمون أنتم القرآن اليوم، ولقد رأينا اليوم رجالا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته، ما يدري ما آمِره ولا وزاجره ، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه "(4).

ومن هذا المنطلق حظي علم الوقف والابتداء نظريا وتطبيقيا بالاهتمام عند سائر العلماء لاسيما عند أهل علم القراءات والتجويد.

فأمّا الاهتمام بهذا العلم على مستوى النظري فقد بكّر العلماء إلى وضع مصنفات خاصة بهذا العلم تضبط قواعده وأنواعه ، فوضع في القرن الثاني الهجري ضرار ابن صرّد المقرء الكوفي (ت129) أوّل مصنف خاص بعلم الوقف والابتداء، ثم اقتفى العلماء من بعده أثره فوضعوا مؤلفات نفيسة ؛ كالذي صنعه محمد بن القاسم الأنباري (ت328) في كتابه "الوقف والابتداء"، وأحمد بن محمد ابن النحاس (ت338) في كتابه القطع والاستئناف، وأبو عمرو عثمان بن سعيد الدّاني (ت 444) في كتابه المكتفي في الوقف والابتداء.

ثم جاء بعد هؤلاء عبد الله بن جمال الدين النكزاوي (ت 683) فوضع كتابه "الاقتداء في الوقف والابتداء"، ثم الأشموني أحمد بن عبد الكريم فوضع كتابه "منار الهدي في الوقف والابتداء "، ولم يتوقف التأليف في هذا العلم في هذه القرون بل توالى إلى عصرنا هذا ، فألف فيه الدكتور حمدي عبد الفتاح خليل كتابه "الوقوف اللازمة في القرآن الكريم"، والدكتور عزت شحاتة كرار كتابه "**الوقف القرآني وأثره في الترجيح عند الحنفية** ".

وأمّا العناية بهذا العلم على المستوى التطبيقي فيعكسه جهود علماء القراءات فقد كانوا يلقنون المتعلمين الوقوف كما يلقنونهم الآيات القرآنية واختلاف قراءاتها ، فعن ابن الجزري قال:"كان أئمتنا يوقفننا عند كل حرف، ويشيرون إلينا فيه بالأصابع، سنّة أخذوها كذلك عن شيوخهم الأوّلين –رحمه الله عليهم أجمعين "(5).

ولذلك كان العلم بالوقوف والابتداء في القرآن واحدًا مـــن الشـــروط الأساسية للحصول على الإجازة في القراءات .

و إلى جانب الاهتمام بتعليمه تطبيقيا، نجد من العلماء مـــن خصّـــه بـــالتتبع والاستقراء في القرآن الكريم، كالشيخ زكريا الأنصاري (ت 926) الذي تتبـــع مواضع الوقوف في القرآن في كتابه " المقصد لتلخيص ما في المرشـــد فـــي الوقف والابتداء."

والحق أن معرفة هذا العلم أمر ضروري، فقد لفـــت انتبـــاهي وأنـــا أدرّس بعض المسائل في الفقه المقارن أن من أسباب اخـــتلاف الفقهـــاء فـــي استنباط الأحكام الشرعية الخلاف في مواطن الوقف والابتـــداء فـــي الآيـــات المستدل بها، كما كان سببا في تباين تفسير بعض الآيات القرآنية، وقد نبه إلى هذا الأمر قديما الإمام الهذلي عندما قال:"الوقف حلي التلاوة، وزينة القـــارئ، وبلاغ التالي، وفهم للمجتمع، وفخر للعالم، وبه يعرف الفرق بـــين المعنيـــين المختلفين ، والنقيضين المتغايرين (6) .

وهذا ما سنلمسه من خلال عرض بعض الآي القرآنيـــة التـــي وقـــع الخلاف في مواطن الوقوف عليها، وما تبع ذلك مـــن آثـــار علـــى المعنـــى واستنباط الأحكام الفقهية، وذلك بعد بيـــان معنـــى الوقـــف والابتـــداء لغـــة واصطلاحًا وبيان الحكم الشرعي فيهما.

أولا: تعريف الوقف لغة واصطلاحا.

1 ـــــ تعريف الوقف لغة.

وردت مادة وقف في اللغة العربية على عدة معاني منها:

الحبس، فوقف الشيء حبسه، ووقف بمعنى أدام القيام ، فوقـف وقوفـا فهـو واقف دام القيام ، ووقف بمعنى اطلع، ومنه وقف فلان على ذنبه إذا أطلعـه عليه، وأعلمه به، ومنه الموقف محل الوقوف.

ووقف القارئ على الكلمة وقوفا، ووقفة أي علّمه مواضع الوقوف (7) .

إذن : فمادة وقف من قبل المشترك الذي يتوضـح بواسـطة قـرائن السياق والاستعمال في مجال التخاطب.

2 ــ تعريف الوقف اصطلاحًا.

مصطلح الوقف متعددة الاستعمال، فقد استعمله علمـاء الأصـول بمعنـى التوقف عن الجزم والقطع في المسائل التي لا يتوصّل فيها ترجيح رأي على رأي.

واستعمله الفقهاء في الدلالة على تحبيس العين والتصدّق بالمنفعة (8).

واستعمله علماء القراءات والتجويد بعدة معان أشهرها معنيان:

1-الوقف بمعنى السّكت، أو القطع، فقالوا: الوقف هو القطـع الـذي يسكت عنده القارئ.

2-وقيل هو: المواضع التي نصّ عليها القراء ، فبين التعريفين تباين، فالأول منهما يدل على فعل القارئ وهو قطع توالي القراءة، لأخذ الـنفس، أو لمراعاة المعنى ، أو للفراغ من القراءة.

أما التعريف الثاني فيدل على أنّ هناك مواطن منصوص علـى الوقـوف عليها عند القراء.

والذي أراه يصلح كتعريف لما نحن فيه أقول هو: " علم يعــرف بــه كيفية أداء قراءة القرآن، بالوقف على المواضع التي تــتمّ عنــدها المعــاني، وتتفق مع وجوه التفسير، وصحة اللغة "(9).

فقد احترزنا عن الوقف لأخذ النفس، ولقطع القراءة فراغا منها.

ثانيا: تعريف الابتداء لغة واصطلاحا:

أ–تعريف الابتداء، قال في المصباح:" بدأت الشيء ، **وبالشيء أبدأ بدأ ، وابتدأت به قدمته ،و أبدأته أحدثته** (10) .

ب ـ تعريف الابتداء اصطلاحًا:

لم أقف على من أفرد الابتداء بالتعريف، وإنما إمّا أن يعرف مركبــا من الوقف، أو يسكت عن تعريفه، ولعل الأمر يرجع إلى أن الابتداء لا يقــع إلاّ اختيارًا، وإن كان يخضع للقواعد والضوابط التي يخضــع لهــا الوقــف لتفاوت مراتبه كتفاوت مراتب الوقف، وإذا أردنا أن نضع له تعريفــا علميــا فنقول: "هو العلم بالمواطن التي تستقيم عندها إحداث المعاني المتفقة مع وجوه التفسير وسلامة اللغة عند قراءة القرآن".

فموضوع الوقف والابتداء هو العلم بكيفية أداء قراءة القرآن ؛ لحفــظ معانيه من سوء التأويل ، وفساد التفسير ، وحفظ أسلوبه العربي مــن اللّحــن والخطأ ، وأحكامه من التحريف.

ثالثا: حكم الوقف والابتداء:

اختلف علماء القراءات وغيرهم في الحكم الشرعي الذي يأخذه الوقف والابتداء في أداء قراءة القرآن، فمنهم أعطاه وصف الوجوب ، ومنهم من رأى أنه سنة، فتعلّم الوقف والابتداء مطلوب من حيث الجملة، وأرى من الضرورة التفريق بين حالتين لإعطاء الحكم الشرعي الصّحيح له، فنفرّق بين حالة تعلّمه، وبين حالة أدائه وتطبيقه عند القراءة.

1- **حكم تعلم علم الوقف والابتداء:**

أمّا تعلمه فقد أجمع أهل العلم قاطبة على استحسان تعلّمه لكل قارئ للقرآن من حيث العموم، ووجوبه على المتخصصين في جمع القراءات، فلا يجاز القارئ المتخصص في القراءات حتى يكون عالما بمواطن الوقف والابتداء ،"فمن تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء فيه" كما قال ابن الأنباري (11) .

والأصل في هذا الأثر السابق الذي رواه القاسم ابن عوف البكري، فهذا الأثر كما قال ابن النحاس" يدلّ على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمون القرآن" (12) .

ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ٤ ﴾ [المزمل:4] ، فقد فسر الإمام علي ــــ رضي الله عنه ــــ بالوقف ؛ ولذا علّق الإمام السيوطي على تفسير الإمام علي وأثر ابن عمر فقال:"وفي كلام علي دليل على وجوب ذلك، وفي كلام ابن عمر برهان على أنّ تعلمه إجماع من الصحابة "(13) .

2-وأمّا حالة الالتزام بالوقوف وتطبيقها بعد تعلّمهـا فتأخـذ أحكامـا متغايرة حسب أنواعها ومراتبها، ويشهد لهذا عمل الصحابة الذي دل عليه أثر ابن عمر"...وتنزّل السورة على محمد ﷺ فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغـي أن يوقف عنده منها..." (14) .

فالالتزام بمواطن الوقف كالالتزام بقواعد الترتيل والتجويد، وعليه يحمل قول من قال بالسنية على تعلّمه، ومن قال بالوجوب على آدائه بعد تعلّمه.

أثر الوقف والابتداء على المعاني واستنباط الأحكام الفقهية:

إنّ للإعراب ، وعودة الضمائر ، وارتباط الإضافات وتعلقها ببعضها البعض اعتبار في فهم معاني القرآن الكريم وتفسير آيبه، ولقد فطن لهذا الأمر جلة من العلماء، فأوردوا له أبوابًا في مصنفاتهم، بل وخصّوه بتآليف مستقلة، كمعاني القرآن للأخفش، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج، ومعـاني القـرآن للفراء، ومعاني القرآن لأبي جعفر النحاس، ولذلك اعتبـر مراعـاة المعـاني مذهبا عند كثير من العلماء في الدلالة على مـواطن الوقـف، فقـال الإمـام الزركشي:"واعلم أنّ أكثر القراء يبتغون في الوقوف المعنى وإن لم يكن رأس آية "(15) .

وقال ابن الجزري:"لما لم يمكن للقارئ أن يقرأ السورة أو القصة فـي نفس واحد، ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل...وجب حينئـذ اختيـار وقف للتنفس والاستراحة وتعين ارتضاء ابتداء بعد، ويتحتم ألا يكون ذلك مما يحيل المعنى ولا يخلّ بالفهم، إذ بذلك يظهر الإعجاز، ويحصل القصد ولـذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته (16).

ولما كان المعنى هو المعبر في وضع وقوفات القراءة في القرآن فقد اختلف العلماء في كثير من المواطن التي يلزم الوقوف عندها، ولذلك انقسمت الوقوفات عندهم إلى أقسام كثيرة منها التام، والحسن، والكافي، والقبيح ، والاضطراري، ومن ثمّ سرى الخلاف في تفسير كثير من الآيات القرآنية بسبب الخلاف في مواطن الوقف والابتداء، وللدلالة على ذلك أتخير بعض الآيات القرآنية التي وقع الخلاف في تفسيرها بسبب الخلاف في مواطن الوقف فيها، وذلك على سبيل الدلالة والتمثيل، لا على سبيل الشمول والاستقراء.

أثر الاختلاف في مواطن الوقف على تفسير آي القرآن:

1ـــ اختلف المفسّرون في تفسير قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الأنعام: ٢٠] بسبب الاختلاف في نوع الوقف، فذهب بعضهم إلى أن مواطن الاختلاف في الوقف في هذه الآية عند قوله تعالى:"أبناءهم"، وهو من نوع الكافي، وهو مذهب أبي عمرو الداني، وذهب بعضهم أن الوقوف عند "أبناءهم" ، وهو وقف حسن، والفرق بين الحسن والكافي، أنّ الكافي:"هو الذي يحسن الوقوف عليه والابتداء بما بعده ، إلاّ أنّ له به تعلقا معنويا (17)، أي من جهة المعنى فقط لا من جهة اللفظ ، وسميّ كافيا لاكتفائه واستغنائه عمّا بعده، واستغناء ما بعده عنه بألا يكون مقيّدا له.

وأما الوقف الحسن: "فهو الذي يتعلق ما بعده بما قبله لفظا لا معنى ويحسن الوقوف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده لتعلقه به؛ ككونه نعتا له،

أو بدلا، أو حالا، أو توكيدا (18)، ومن ثمّ جاء تفسيرهم للآية مختلفا بحسب اعتبار نوع الوقف.

فمن رأى أن الوقف من نوع الحسن عند"أبناءهم" اعتبر قوله تعالى:" **الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ** " صفة للذين الأولى، فيكون عاملها واحدًا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون محمدا ﷺ ويجحدون نبوته، وهذا الذي ذهب إليه بعض المفسّرين كابن عطية والقرطبي وغيرهما.

وأمّا من رأى أن الوقف عند"أبناءهم" وهو من نوع الكافي فقد أجاز الابتداء بقوله تعالى:" **الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ** " على اعتبار أنّ جملة "الذين خسروا أنفسهم" مبتدأ، وقوله تعالى:"لا يؤمنون" استئنافية كما قال الشيخ الطاهر بن عاشور:"استئناف لزيادة إيضاح تصلّب المشركين وإصرارهم، فهم المراد بالذين ففسروا أنفسهم، كما أريد بنظيره السابق، فهذا من التكرير للتسجيل وإقامة الحجة وقطع المعذرة، وأنهم مصرون على الكفر حتى ولو شهد بصدق الرسول أهل الكتاب (19) ، وهذا تفسير الشوكاني والرازي وغيرهما للآية"(20) .

والفرق بين التفسيرين واضح، فعلى رأي الذين قالوا: إنّه حسن يصح الوصل على اعتبار أنّ جملة الذين خسروا"صفة للذين أوتوا الكتاب، فيكون المعنى أن جميع أهل الكتاب محكوم عليهم بالخسران، وأما على اعتبار أن الوقف كافي على "أبناءهم" فلا يجوز الوصل، ويجب الابتداء بالجملة"الذين خسروا"، على معنى : أن المعنى قد تمّ عند قوله تعالى:"كما يعرفون أبناءهم" ، أي أنّ أهل الكتاب يعرفون النبي محمد ﷺ بصفته ونعته الموجود عندهم في التوراة والإنجيل، وأمّا لحقاق الخسران فيكون حالاً بأهل الكتاب الذين

عاصروا النبي ﷺ فقط ثم جحدوا بذلك ولم يؤمنوا به، ولـــيس بجميـــع أهـــل الكتاب على جهة العموم المستغرق لهم فتكون الجملة ﴿ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ من نوع العام الذي أريد به الخصوص وليس العموم.

2-قوله تعالى في سورة النمل الآية 34.ﭽ قَالَتۡ إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۚ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ﴿٣٤﴾ ﭼ ، فرأى بعض العلمـــاء أنّ الوقـــف الذي على"أذلة" وقف تام لازم، وهم الجمهور، بينما رأى بعضهم أنّ الوقـــف الذي "أذلة" كالعكبري، وأبو حيان وغيرهم أنه مـــن الوقـــف الجـــائز ولـــيس اللازم، ومن تمّ تفرع الخلاف في معنى الآية، فذهب الجمهـــور مـــن علمـــاء التفسير إلى أنّ قوله تعالى: "وكذلك يفعلون" هو من كلام الله تعالى ، جاء إمّـــا على سبيل التصديق لها، رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس، وإمّا هو إعـــلام لرسول الله ﷺ وأمّته إخبارًا عن سيرة الملوك إذا تغلبوا، وقيل هـــو لســـليمان ومن معه، فتكون هذه الجملة "وكذلك يفعلون" خرجـــت مخـــرج التأســـيس لا التأكيد.

وأما من رأى أنّ الوقف من الجائز فقد جعل قوله:"وكذلك يفعلون" من كلام الملكة بلقيس جاءت به تأكيدًا لما وصفت من حالهم"بطريق الاعتـــراض التذييلي والتقرير له بأنّ ذلك عادتهم المستمرّة" ؛كما قال الألوسي (21) ، أو بطريق"الاستدلال على المستقبل بحكم الماضي على طريقـــة الاستصـــحاب ، وهو كالنتيجة ؛ للدليل الذي في قوله تعالى:"إن الملوك إذا دخلوا قرية جعلـــوا أعزة أهلها أذلة" كما قال الشيخ الطاهر بـــن عاشـــور، وهـــو مـــا رجّحـــه الزمخشري، والرازي، والشوكاني (22). وعليه يكون الوصـــل عنـــد هـــذا الفريق أولى من الوقف.

3-قوله تعالى في سورة يوسف الآية 24.

ﭧ ﭨ ﭽ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ﭼ ، اختلف العلماء في موضع الوقف في هذه الآية اختلافا كبيرا واضطربوا في فهم معانيها اضطرابا شديدا، فذهب بعضهم إلى أن موضع الوقف في الآية عند قوله تعالى:"همّت به" ، وهو من الكافي ، فيلزم الوقف عنده، ثم الابتداء بقوله : "وهمّ بها" ، ويوقف عند "برهان ربه" ، وهو من الكافي أيضا، ثم الابتداء بقوله : "كذلك لنصرف عنه..." ، وذهب فريق آخر أنّ الوقف عند"برهان ربّه" ، فيترتب حينئذ خلاف جوهري في تفسير الآية وفهم معناها.

فعلى رأي الفريق الأول الذي رأى الوقف على"همّت به" لزوما، ثم الابتداء بقوله تعالى" : وهمّا بها..." أن هناك فرقًا بين الهمّين، حيث همّت هي همّ عزم وتصميم، وأمّا هو فلم يهم بها، يدل على ذلك أنّ "همّ بها" جواب "لولا" ، أي أنه لم يقع منه الهمّ أصلا لحفظ الله له.

قال الشيخ ابن عاشور:" وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّه"معطوفة على جملة ولقد همّت به كلّها ؛ لأنّه لما أردف جملة وهمّ بها بجملة شرط "لولا" المتمحض لكونه من أحوال يوسف-عليه السلام -وحده لا من أحوال امرأة العزيز، تعين أنه لا علاقة بين الجملتين، فتعيّن أنّ الثانية مستقلة لاختصاص شرطها بحال المسند إليه فيها، فالتقدير: ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، فقدم الجواب على شرطه للاهتمام به، ولم يقرن الجواب باللام التي يكثر اقتران جواب (لولا) بها لأنه ليس لازمًا...فيحسن الوقف على قوله:"ولقد

همّت به" ليظهر معنى الابتداء بجملة"وهمّ بها" واضحا (23). فعلى تفسير هذا الفريق الجملة من التقديم والتأخير ، قاله أبو عبيدة معمر بن المثنى وغيره.

أمّا من رأى أنّ الوقف عند قوله تعالى:"برهان ربـــه" ، فهــذه جملـــة واحدة عنده، فيكون المعنى أنّ يوسف عليه السلام صدر منه الهمّ، فقد همّ أن يجيبها لما دعته إليه كما هو الحال عند سائر البشر، ثم ارعوا ونكــف علـــى ذلك لما رأى برهان ربه، قاله ابن عباس، وقتادة، وابن أبي مليكة وغيــرهم، فيتخرج على تفسير هذا الفريق : أنّ الهمّ بالمعصية ليس معصية، فلا ينـــافي عصمة الأنبياء من الكبائر قبل النبوة على قول من رأى عصمتهم قبل النبوة.

أثر الاختلاف في الوقف والابتداء على استنباط الأحكام الفقهية:

من أسباب اختلاف الفقهاء في إعطاء الأوصاف التكليفية للأحكام الشـــرعية الاختلاف في مواطن الوقف والابتداء في الآيات القرآنية كما تدل عليه الأمثلة الآتية من الآيات القرآنية.

1-قوله تعالى:" ﭽ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾ ﭼ البقرة: ١٧٨ تتحدّث هذه الآية الكريمة عن حكم القصاص في القتل العمد، وقد اتفق الفقهاء على وجوبه على فاعله، ولكن اختلفوا في بعض أنواعه من حيث المساواة بين القاتل والمقتول في الدين والحرية ؛ لاختلافهم في موضع الوقف والابتداء في الآية.

أ–فذهب الحنفية إلى أنّ الوقف في هذه الآية على القتلى، وهو وقف تام مكتف بنفسه غير مفتقر إلى معده، قال الجصاص [قال الله تعالى:"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى" هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر لما بعده، ألا ترى أنه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه، واقتضى ظاهره وجوب القصاص على المؤمنين في جميع القتلى] (24) ، ومعنى هذا أن علماء الحنفية أوجبوا قتل القاتل قصاصا بصدر الآية:"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى" ، وهذا يعم كل قاتل سواء كان حرًا قتل عبده، وسواء أكان مسلمًا قتل ذميا أم غيره، فلا تشترط عندهم المساواة بين القاتل والمقتول في الحرية، والدّين ، والذكورة والأنوثة.

ويكون الابتداء عندهم بعد ذلك بقوله تعالى:الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى" ، وهي بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد، ويحمل الحال الذي خرج عليه الكلام وما دلّ عليه من شبهة المساواة على ما كان يفعل قبل الإسلام ، فقد كانت بعض القبائل يأبون أن يقتلوا في عبدهم إلا حرًا، وفي امرأتهم إلا رجلاً، فالآية أبطلت ما كان سائدا من الظلم، والحديث على فرض القصاص على القاتل دون غيره، وإذا كان كذلك فليس في الآية دلالة على أنه لا يقتل الحرّ بالعبد، كما أنّها لم تدل باتفاق على أنه لا يقتل الرجل بالمرأة، فمناط الاستدلال عندهم أن صدر الآية عام، وذكر الحرّ بالحر وما بعده لم يخرج مخرج التقييد الذي يفهم منه المساواة بين المذكورين، وإنما خرج مخرج بيان الحال للدلالة على إبطاله ، ويؤيد هذا الاستدلال ما جاء في قوله:﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴾ الإسراء: ٣٣، فقد انتظمت

هذه الآية جميع المقتولين ظلما ؛ عبيدًا كانوا أم أحرارًا ، مسلمين أم ذميين، فكلّ هؤلاء قد جعل الله لأوليائهم سلطانا، وهو القود، ويشهد لهذا العموم قوله تعالى:"وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس".

ب-أمّا المالكية والشافعية والحنابلة، فقالوا ليس بالآية وقف على قوله تعالى"في القتلى" وإنما الوقف الكافي فعلى قوله تعالى:"والأنثى بالأنثى" ، وعلى هذا لا يقاد الحرّ بالعبد، ولا الأنثى بالذكر، ولا الكافر بالمسلم، فقال الشافعي: "كون المقتول مثل القاتل في شرف الإسلام والحرية شرط وجوب القصاص، ونقصان الكفر والرق يمنع من الوجوب فلا يقتل المسلم بالذمي ولا الحر بالعبد.. (25) .

فالله أوجب المساواة بين القاتل والمقتول ثم بين نوع المساواة المعتبرة، وهي الدين، والذكورة، والأنوثة، والإسلام، فالحر لا يساويه إلا حرّ مثله، والأنثى لا تساويها إلا أنثى مثلها، والمسلم لا يساويه إلا مسلم مثله.

وسياق الآية جاء يبين من هم أقل في المساواة، فلا يقتل الأعلى بالأدنى ، وعليه إذا تمعّنا في هذا قضينا بالاقتصاص للحرّ من العبد، فإذا كان يقتل العبد بالعبد، فمن الأولى قتل العبد بقتل الحرّ ظلما، ولهذا الفريق أدلة من السنة تؤيد ما ذهبوا إليه يرجع إليها في مظانها (26) .

2-قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [لأنعام: ١٢١]

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الوقف في هذه الآية يكون تامّا عند قوله تعالى:"وإنه لفسق"، وذهب الإمام الشافعي أن الوقف التام يكون على قوله تعالى"عليه" ، وقد ترتب على هذا الخلاف اختلاف فقهي في حكم تارك التسمية على الذبيحة ناسيا أو عامدًا.

فذهب جمهور الفقهاء إلى أن تارك التسمية عمدًا لا تؤكل ذبيحته؛ لأنّ تركها لها فسق، والفسوق هو الخروج عن الطاعة إلى المعصية، ثم اختلفوا بعد ذلك في تاركها نسيانا؛ لأن الناسي لا يصدق عليه الوصف بالفسوق.

وذهب الشافعي إلى جواز أكل الذبيحة التي تركت عليها التسمية عمدًا، أو سهوا؛ لأن الكلام في قوله تعالى"وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" متصل ، والواو في قوله :"وإنه لفسق" للحال، والجملة في محل نصب حال، والمعنى لا تأكلوا من الذي لم يذكر اسم الله عليه والحال أنه لفسق، والحال مقيدة لعاملها ، ومن ثمّ جاء النهي عن الأكل مقيدًا بحال الفسق للمأكول، والفسق إنما يكون بذكر غير الله عليه، كقوله تعالى"أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ"**[الآية 145 من الأنعام]**. فالترك لا يكون فسقا، وإنما الفسق الذبح لغير الله تعالى.

3 ــ قوله تعالى : ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ النور ، اختلف الفقهاء في موطن الوقف في الآية عل رأين :

فذهب بعضهم إلى أنّ موطن الوقف في الآية على قولـــه تعـــالى: " أبـــداً "، فيترتب على ذلك أنّ شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب، والاســـتثناء فـــي قولـــه تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ يكون من رميه بالفسق فقط .

قال الشوكاني : " ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا " معطوفة علـــى " اجلـــدوا " ، أي فاجمعوا لهم الأمرين ، الجلد وترك قبول الشهادة ؛لأنهم قد صاروا بالقـــذف غير عدول بل فسقة كما حكم الله في الآية ، واللام في لهم متعلقة بمحـــذوف هو حال من الشهادة ، ولو تأخرت عليها لكانت صفة لها ، ومعنـــى " أبـــدا " ماداموا في الحياة (27) .

وذهب الجمهور من العلماء إلى أنّ هذا الاستثناء يرجع إلى الجملتين معـــا ، فإذا تاب القاذف قبلت شهادته ، وزال عن الوصف بالفسوق ، ويخـــرّج هـــذا القول على من رأى أنّ الوقف التام في الآية عند قولـــه تعـــالى : ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ ، فيكون الاستثناء من الأمرين معا ، وتكون التوبة والصلاح ســـببا فـــي زوال الفسق عن القاذف وعودة عدالته (28) .

فهذه نماذج من الأمثلة القرآنية التي تظهر بوضوح أثر الخلاف في مواطن الوقف والابتداء في القراءات القرآنية علـــى تفســـير آي القـــرآن الكـــريم ، والاختلاف في الأحكام الفقهية تبعا للاختلاف في مواضع الوقف ؛ ولذلك كان تنبيه العلماء إلى الاهتمام بهذا العلم ضروريا ليصان القرآن من سوء التأويـــل ، وفساد التفسير ، وسوء الاستنباط والاستدلال على الأحكام .

هوامش البحث ومصادره

(1) **عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)** ،الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، بتحقيق : **محمد أبو الفضل إبراهيم** ، نشر **الهيئة المصرية العامة للكتاب** ، **الطبعة: 1394هـ/ 1974 م** ، ص: 16/1

(2) **المرجع السابق السيوطي** ،الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 283/1

(3) **المرجع السابق السيوطي** ،الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 282/1

(4) **رواه البيهقي** في السنن الكبرى : 12/3 ، وذكره السيوطي بسنده : 258/1 ، وانظر السيوطي الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 283/1

(5) **زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري ، المقصد لتخليص** ما في المرشد في الوقف والابتداء ص: 04، وانظر السيوطي الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 282/1

(6) **المرجع السابق: مقدمة المقصد لتخليص** ما في المرشد في الوقف والابتداء ص: 04

(7) **المصباح المنير: 669/2**

(8) **التعريفات المهمة لطلاب الهمة ص:6 ، وانظر : التعريفات للجرجاني – ص: 328**

(9) **انظر معاني هذا التعريف في: الوقف القرآني وأثره في الترجيح عند الحنفية، عزت شحاته كرار محمد، الناشر: موسسة المختار – القاهرة ،الطبعة: الأولى، 1424 هـ – 2003 م – ص : 16، والوقف اللازم والممنوع في القرآن المجيد – ص: 21–22، الوقوف اللازمة في القرآن الكريم وعلاقتها بالمعنى والإعراب – ص: 11**

(10)**المصباح المنير : 40/1**

(11) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 259/1

(12) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 259/1

(13) المصدر السابق ، ص: 259/1

(14) سبق تخريجه .

(15)الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 258/1 ، ونظر معه البرهان في علوم القرآن للزركشي : 543/1

(16) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ص: 259/1 ، ونظر معه البرهان في علوم القرآن للزركشي : 350/1

(17) ، **الوقوف اللازمة في القرآن الكريم وعلاقتها بالمعنى والإعراب – ص: 15، الوقف والابتداء للشيخ زكريا الأنصاري**

(18) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي : 401/1

(19) التحرير والتنوير : 389/4

(20) انظر : فتح القدير : 153/2 ، تفسير الرازي مفاتيح الغيب : 245/6

(21)**شهاب الدين محمود الألوسي بتحقيق: علي عبد الباري عطيةروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني الطبعة: الأولى، 1415 هـ** - 193/10

(22) انظر : فتح القدير : 375/5 ، تفسير الرازي مفاتيح الغيب : 31/12 ، التحرير والتنوير : 280/10

(23) التحرير والتنوير : 7/255-256

(24) أحكام القرآن للجصاص :164/1 ، وانظر : تفسير آيات الأحكام للسايس :149-18

(25) **علاء الدين، الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، دار الكتب العلمية ،الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م** ، 237/7 - **الوقف القرآني وأثره في الترجيح عند الحنفية :35**

(26) أحكام القرآن للقرطبي : 2/246-252

(27) **انظر : أحكام القرآن للشافعي : 84/2**

(28) أحكام القرآن للقرطبي : 7/74-76 ، تفسير آيات الأحكام للسايس :2/229-230

الضوابط والأسس الشرعية للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي

الأستاذ: **غربي حمزة**

ماجستير مالية وباحث بالمدرسة العليا للتجارة

الأستاذة: **نشنش فتيحة**

ماجستير علم الاجتماع بجامعة الجزائر

وباحثة بمخبر الاصلاحات الاقتصادية، تطوير واستراتيجيات التكامل في الاقتصاد العالمي بالمدرسة العليا للتجارة

الملخـــــــــــــــــص

تتميز السياسة المالية في النظام الاقتصادي الإسلامي عن السياسة المالية في باقي الأنظمة بعدة ضوابط تقيدها وأسس تعتمد عليها. فأسس السياسة المالية هي المبادئ والأصول التي تبنى عليها هذه السياسة، كالألوهية الربانية من حيث الاعتماد على القران الكريم والسنة النبوية وغيرها.

وباعتبار أن السياسة المالية تمر عبر ثلاث قنوات وهي الإيرادات العامة، النفقات العامة والعجز أو الفائض، فإن لكل قناة منها معالمها وضوابطها الخاصة.

السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي هي عبارة عن إجراءات تتخذها الدولة لأجل إقامة حكم الله في المال لاستخدامه وتوظيفه لخدمة الأمة وحتى لا يؤدي هذا المال إلى ظهور دولة الأغنياء

المقدمـــــــــــــــة

تعتبر السياسة المالية أداة رئيسية من بين أدوات السياسة الاقتصادية في توجيه المسار الاقتصادي ومعالجة ما يتعرض له من هزات وأزمات، حيث تختلف السياسة المالية لكل دولة حسب النظام الاقتصادي الذي تتبعه.

فالنظام الرأسمالي في بدء نشأته كان يقوم على أساس النظرية الكلاسيكية التي تنادي بعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، ومن الطبيعي أن يؤدي اقتصار الدولة على الوظائف التي حددتها النظرية التقليدية إلى أن تكون كل من نفقاتها وإيراداتها قليلة ومتواضعة كما كان على السياسة المالية أن تكون محايدة، إضافة إلى أنه يجب أن يكون السوق والثروة بين أيدي الأفراد والجماعات وهو ما يعني أن الدولة حسب طبيعتها لا تملك إيرادات خاصة. وعلى ذلك، فإن الدولة لا يمكنها أن تغطي نفقاتها إلا بالضرائب.

في المقابل، فإن النظام الاشتراكي الذي يتخذ من الملكية العامة لوسائل الإنتاج أساسا لاقتصاده ومن التخطيط المركزي الشامل أسلوبا لإدارة الاقتصاد، فإن السياسة المالية في النظام الاشتراكي تكون أكثر فاعلية في نظرهم وتلعب دورا أكثر أهمية. وبالتالي، فإن المصدر الرئيسي للإيرادات العامة هو القطاع العام وليست الضرائب.

هذا وتختلف السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي، الذي تحدده عدة ضوابط شرعية، سواء في الإيرادات العامة أو في النفقات العامة أو في إدارة العجز.

تتمثل الإشكالية الرئيسية لهذا المقال – وعلى ضوء ما سبق – فيما يلي:
ما هي الأسس والضوابط الشرعية للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي؟

وانطلاقا من الإشكالية الرئيسية، يمكن طرح الأسئلة الفرعية الموالية:

- ما هو مفهوم السياسة المالية وما هو دورها؟
- ما هي أسس السياسة المالية الإسلامية وما هي معالمها؟
- ما هي الضوابط الشرعية للإيرادات العامة والضوابط الشرعية للنفقات العامة؟
- كيف يمكن معالجة عجز الميزانية في الاقتصاد الإسلامي؟

يتم معالجة الإشكالية الرئيسية والأسئلة الفرعية في النقاط الموالية:

- تعريف السياسة المالية ودورها.
- أسس ومعالم السياسة المالية الإسلامية.
- الضوابط الشرعية للإيرادات العامة.
- الضوابط الشرعية للنفقات العامة.
- الضوابط الشرعية لتمويل عجز الميزانية.

1- تعريف السياسة المالية ودورها

للسياسة المالية تعريف شامل، ولا يختلف باختلاف نوع الاقتصاد ولا قوته، فهو يرتكز على ثلاث قنوات أساسية، تتمثل في الإيرادات العامة، النفقات العامة وإدارة العجز أو الفائض. كما أن للسياسة المالية أهمية في تحقيق الاستقرار الاقتصادي وكذا تخصيص الموارد وإعادة توزيع الدخل الوطني وتحقيق التنمية الاقتصادية.

1-1- تعريف السياسة المالية

السياسة المالية هي دراسة تحليلية للنشاط المالي للقطاع العام، وما يتبع هذا النشاط من آثار بالنسبة لمختلف قطاعات الاقتصاد الوطني، وهي تتضمن

تكييفا كميا لحجم الإنفاق العام والإيرادات العامة، وكذا نوعيا لأوجه هذا الإنفاق، ومصادر هذه الإيرادات بغية تحقيق أهداف معينة. (1)

تمر السياسات المالية عبر ثلاث قنوات وهي الإيرادات العامة، النفقات العامة وإدارة العجز أو الفائض.

تنقسم الإيرادات العامة إلى الإيرادات العادية للميزانية والتي تتكرر دوريا وتشمل بصفة خاصة إيرادات أملاك الدولة، حصيلة الرسوم وحصيلة الضرائب، كما تشمل الميزانية على إيرادات عادية لكنها تتمثل في الميزانية بنسب ضئيلة مثل الغرامات القضائية والجزاءات الإدارية وغيرها.(2) والإيرادات غير العادية، وهي تلك التي لا تتكرر بطريقة منتظمة في الميزانية، مثل القروض العامة التي تلجا إليها الدولة أحيانا إضافة إلى إصدار أوراق نقدية جديدة (اللجوء إلى التضخم)، كما قد تتضمن ميزانية الدولة ثمن بيع أملاك الدولة الخاصة أو قيمة الأموال المصادرة لأسباب استثنائية.(3)

أما النفقات العامة فهي المبالغ النقدية التي تخرج من الذمة المالية للدولة أو إحدى هيئاتها بقصد إشباع حاجة عامة، وهي تنفق لسير مختلف الإدارات العمومية وكذا لتدخلات الدولة في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية، كما توجد نفقات الاستثمار التي يقع عبء تغطيتها على الدولة، حيث تقسم إلى الاستثمارات المنفذة من طرف الدولة، إعانات الاستثمارات الممنوحة من طرف الدولة ونفقات رأسمالية أخرى.(4)

كما تعالج السياسة المالية العجز (أو الفائض) في الميزانية العامة وكيفية تمويله ومصادر هذا التمويل.

1-2- دور السياسة المالية

تسعى السياسة المالية إلى تحقيق أهداف السياسة العامة من خلال استخدام الإيرادات والنفقات العامة من طرف الحكومة، حيث يتمثل دورها في تحقيق الاستقرار الاقتصادي، تخصيص الموارد وإعادة توزيع الدخل الوطني والتنمية الاقتصادية.

1-2-1- دور السياسة المالية في تحقيق الاستقرار الاقتصادي

تعتمد السياسة الاقتصادية في تحقيق الاستقرار الاقتصادي على عدد من الأدوات والإجراءات الأساسية التي تتمثل في أدوات السياسة المالية من خلال تأثيرها على الطلب الكلي انخفاضا وارتفاعا باستخدام السياسة الضريبية والإنفاقية، وأدوات السياسة النقدية التي يستخدمها البنك المركزي للتحكم في كمية النقود المتداولة.

في حالة وجود عجز في الطلب الكلي، أي السياسة المالية المتمثلة بالتمويل بالعجز، فإن علاج هذه المشكلة يتم عن طريق رفع مستوى الطلب الكلي إلى المستوى الذي يحقق التشغيل الكامل، ويحقق بالتالي الخروج من أزمة الكساد وما يترتب عليها من البطالة، ويتم ذلك باستخدام السياسة المالية بشقيها الضريبي والانفاقي، كل على حدا أو مزجهما معا بنسب مختلفة طبقا لطبيعة وحجم المشكلة موضوع المعالجة. حيث تستطيع من خلال التوسع في النفقات العامة أن ترفع من مستوى الطلب من خلال إقامة المشاريع العامة الاستثمارية وشق الطرقات وبناء المدارس والمستشفيات وغيرها.

أما إذا كانت السياسة المالية متمثلة بالتمويل بالفائض، فإن مشكلة الاستقرار الاقتصادي تتمثل في أن الطلب الكلي أكبر من الادخار مضافا إليه

عجز الموازنة العامة، وبالتالي فإن على السياسة المالية أن تخفض أو تقيد مستوى الطلب الكلي وتسحب الطلب النقدي الزائد من خلال إحداث فائض في الميزانية برفع معدلات الضرائب القائمة وزيادة حصيلتها باستحداث ضرائب جديدة. وعلى ذلك، تتكون السياسة المالية المستخدمة للحد من التضخم بزيادة الضرائب وتخفيض النفقات العامة.

1-2-2- دور السياسة المالية في تخصيص الموارد

تتمثل مشكلة تخصيص الموارد في الاختيار بين العديد من أوجه التفضيل، كالتفضيل بين حاجة وأخرى أو بين قطاع اقتصادي وأخر. وفي جميع الأحوال، يتضمن الاختيار التضحية ببعض الحاجات والأغراض في سبيل إشباع الحاجات التي تنال تفضيل الفرد.(5)

تشمل إجراءات السياسة المالية لإعادة تخصيص الموارد كل من المنتجين والمستهلكين. حيث تتمثل هذه الإجراءات بالنسبة للمنتجين في الإعفاءات الضريبية، تقديم إعانات استثمارية للمؤسسات الصغيرة أو التي نشأت حديثا والإنفاق الحكومي لبرامج التدريب والتأهيل والطرق والمواصلات وغيرها من أصناف الإنفاق المتعلقة بالبنية الأساسية للاقتصاد. أما بالنسبة للمنتجين، فإن إجراءات السياسة المالية تمكنهم من الحصول على السلع ذات النوعية الجيدة بأسعار منخفضة من خلال السلطة الاحتكارية للدولة بتحديد الأسعار وتدعيمها وذلك عن طريق دفع إعانات مالية للمنتجين.

1-2-3- دور السياسة المالية في إعادة توزيع الدخل الوطني

يقصد بإعادة توزيع الدخل والثروة إدخال تعديلات على التوزيع الأولى للدخل والثروة بفرض تقليل التفاوت في المجتمع. ولهذا، فإن أي سياسة مالية تتبعها الدولة يجب أن تقلل من هذا التفاوت. وبشكل عام، فإن الأدوات التي

تستخدم لإعادة توزيع الدخول تتمثل في إعادة توزيع الدخل الوطني باستعمال السياسة الضريبية من جهة، ومن خلال سياسة الإنفاق من جهة أخرى، كأن تلجأ الدولة إلى فرض ضرائب تصاعدية على أصحاب الدخول المرتفعة، كما يمكن للدولة أن تفرض ضرائب على التركات وأن تقيد توزيع ملكية الثروة.[6] وكذا من خلال النفقات التحويلية وما تقدمه الدولة من خدمات مجانية أو شبه مجانية لأصحاب الدخول المتدنية.

1-2-4- دور السياسة المالية في التنمية الاقتصادية

تعرف التنمية الاقتصادية كسياسة اقتصادية طويلة الأجل لتحقيق النمو الاقتصادي[7] بأنها عملية يزداد بواسطتها الدخل الوطني الحقيقي للاقتصاد خلال فترة زمنية طويلة، وإذا كان معدل التنمية أكبر من معدل نمو السكان، فإنّ متوسط دخل الفرد الحقيقي سيرتفع.

2- أسس ومعالم السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي

للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي أسس تحددها ومعالم تبنى على أساسها.

2-1- أسس السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي

وتتمثل في الأصول والمبادئ الشرعية التي تحكم السياسة المالية وهي كما يلي: [8]

- الألوهية الربانية، أي أن مصدرها القران الكريم والسنة النبوية، إنشاء وتفصيلا وكذا الاجتهاد الفقهي تطبيقا.
- الروحية المادية، حيث تتبنى قواعدها على قواعد الشرع الكلية في الجباية والإنفاق، والمشرع المالي الإسلامي يقيم الأسس على مبادئ المادة

والروح معا، وهو يربط بين الفرضية المالية في المادة والفرضية الإلهية في العبادة.

- الانضباطية الشرعية، أي تحكمها مجموعة الأصول والمبادئ الشرعية في التحكم والتصرف ويستهدي بها الحكام والولاة في الجباية والإنفاق وغيرها.
- الاستقلالية الذاتية وذلك بقواعدها وأسسها وأحكامها ومرونتها وعموميتها، ضمن نظام مالي متكامل.
- التدخلية والإيجابية التي تؤصلها السياسة المالية الإسلامية بالإحاطة بجميع أوجه وصور التدخل الحكومي وفي جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمالية.
- الأسبقية التشريعية، وتتمثل في الموافقة المسبقة من قبل مجلس الشورى الإسلامي، وأعضائه من أهل الحل وأصحاب الرأي على أية سياسة مالية.
- المرونة والشمولية، وذلك بتقرير قواعد وأحكام عامة ومجملة في إعطاء الحلول حسب كل الظروف الزمانية والمكانية.
- العدالة التطبيقية، وهذا في نطاقي السياسة المالية للضريبة والسياسة المالية الإنفاقية.

2-2- معالم الموارد المالية العامة في الاقتصاد الإسلامي

للموارد المالية والنفقات العامة في الاقتصاد الإسلامي معالم محددة ترتكز عليها.

2-2-1- معالم الموارد العامة

تتمثل معالم الموارد المالية في الإسلام فيما يلي: [9]

- العمومية، حيث راعى الإسلام في تشريعاته المالية جميع أفراد المجتمع سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، فالزكاة التزام على المسلمين يقابلها الجزية التي هي التزام علي غير المسلمين.
- مساهمة كافة المصادر الاقتصادية في الموارد المالية العامة. وكمثال على ذلك، فإن الزكاة مفروضة على النعم والذهب والفضة وعروض التجارة والزراعة والثمار وغيرها.
- التكرار أو الدورية في الالتزامات المالية، حيث توجد بعض الموارد التي تتصف بالدورية أو السنوية كالخراج والجزية والزكاة.
- شمول النظام المالي الإسلامي للموارد غير العادية، وهي التي يمكن تخصيصها للإنفاق غير العادي، مثل القروض والضرائب التي تفرضها الدولة في حالات الكوارث والفيضانات والحروب.
- العدالة في الجباية، حيث أن مصادر الإيرادات العامة روعي فيها مبدأ تقدير إعفاءات على غير القادرين من الأفراد وملائمة في التحصيل ودرجة يسر الممول والاقتصاد في نفقات الجباية.
- تشجيع الاستثمار من خلال تشجيع الأفراد على تملك واستغلال أراضي الدولة. وبالمقابل، حق الدولة في أن تنتزع الأرض ممن لم يستثمرها خلال فترة من الزمن.

2-2-2- معالم النفقات العامة

عند النظر في آيات الإنفاق فإنه يتبين وجود أحكام متكاملة للإنفاق في الإسلام، تتمثل أهمها فيما يلي: [10]

- المال مال الله، وهي ما تبين قاعدة الاستخلاف، قال تعالى:(**آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه...**)[11] .
- ترشيد الإنفاق، وذلك بعدم الإسراف فيه أو التقتير، قال تعالى:(**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**)[12] .
- الحث على الإنفاق من الكسب الطيب، قال تعالي(**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه أن تغمضوا فيه، واعلموا أن الله غني حميد**)[13] .
- اعتبار أن الإنفاق قرض لله تعالي، قال تعالى:(**من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة، والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون**)[14] .
- السرية والعلانية في الإنفاق، وفي هذا يقول الحسن البصري أن إظهار الزكاة أحسن وإخفاء التطوع أفضل، قال تعالي:(**قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلال**)[15] .
- الإنفاق في السراء والضراء، ففي حالة الضيق ينفق على من هو أشد ضيقا، قال تعالي:(**الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين**)[16] .
- الدعوة إلى الإيثار، وهذا ما يوضح سمو النفس الإنسانية حين تجود بما عندها وهي في أشد الاحتياج، قال تعالي:(**ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**)[17] .
- الإنفاق على غير المسلمين، قال تعالى:(**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين**)[18] .

- التحذير من البخل، حيث وردت عدة آيات تنهى عن البخل وتحذر منه، قال تعالى:(**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**)[19] .

3- الضوابط الشرعية للإيرادات العامة

يتم دراسة الضوابط الشرعية للإيرادات العامة في ثلاثة أجزاء، جزء يتعلق بالزكاة، جزء يتعلق بالإيرادات العامة الناشئة عن الأملاك العامة للدولة والجزء الثالث الذي يتعلق بالضرائب نفسها.

3-1- الضوابط الشرعية لجباية الزكاة

تعتبر فريضة الزكاة أكبر موارد الدولة الإسلامية الدائمة، فهي ركن من أركان الدين يكفر جاحدها، تفرض على الأموال النامية أو المقترضة النماء إذا بلغت النصاب وحال عليها الحول، يؤديها المسلمون جميعا، لا تفرق بين متساويين ولا تساوي بين مختلفين في المركز المالي، يخضع لها الجميع دون تمييز بين فرد وآخر وامتياز طبقة دون أخرى.[20]

وهذه الفريضة من أفضل أدوات السياسات المالية وأيضا النقدية، ومن أقوى أدواتها أثرا في التأثير على الاقتصاد الوطني بما يحقق له النمو والاستقرار، فقد فرضت على الأغنياء لترد على الفقراء الذين يزداد لديهم الميل الحدي للاستهلاك ويتناقص لديهم الميل الحدي للادخار، وعكس الأغنياء الذين يقل ميلهم الحدي للاستهلاك ويترتب على تحصيل الزكاة من هؤلاء الأغنياء وتوزيعها على مستحقيها من الفقراء والمحتاجين تزايد الميل

الحدي للاستهلاك في المتوسط مما يزيد من الطلب الفعال الذي يؤثر في حجم التشغيل والذي يتوقف بدوره على كمية الإنفاق على الاستثمار.[21]

الزكاة أداة مالية هامة، تساهم مساهمة فعالة في تحقيق هدف تنمية المجتمع، وهي الأساس الذي يدور حوله التنظيم المالي للدولة، فإن وجدت إمكانية أن تغني حصيلة الزكاة عن الضرائب فإن الضرائب لا تغني عن الزكاة أبدا.[22]

كما أن ركنية الزكاة وصفة العبادة بها لا تجعلان من الممكن التغيير في بنية الأموال الواجبة فيها إلا من خلال الاجتهاد القائم على النصوص من جهة، وفهم الواقع المعاصر وإدراكه من جهة ثانية. فإذا توصل ذلك إلى رأي أخذ به، دون أن تترك الأموال الخاضعة للزكاة مسرحا للسياسة المالية توسيعا أو تضييقا، ويمكن إرجاع ذلك إلى ضابطين.[23]

الضابط الأول الذي يتمثل في جواز تقديم وتأخير تحصيل الزكاة إذا رأت الحكومة عند قيامها بذلك مصلحة، ويمكن استعمال سياسة التقديم والتأخير حسب المصالح العامة للأمة، بحيث يؤخر تحصيل الزكاة إذا كان من المرغوب إبقاء الأموال بأيدي الناس وتشجيع الطلب العام (استهلاكا واستثمارا)، وتعجيل تحصيلها عندما يراد تخفيف كمية النقود بأيدي الناس. ويعتبر استعجال موعد تحصيل الزكاة وتأخيره واحدة من السياسات المالية للتأثير على الطلب العام أو طلب فئات معينة، مما يؤثر في معدلات التضخم في الاتجاه المرغوب. أما الضابط الثاني والمتعلق بنوع المال الذي تحصله الحكومة زكاة، وهو أن يكون من عين المال المزكي فهو تحصيل عيني، أو يكون بالنقود فهو تحصيل نقدي.[24]

تشمل الزكاة الأموال التي كان محققا فيها النماء في عصر النبوة، مثل النعم التي تشمل الإبل والبقر والغنم، عروض التجارة، كما يرى الإمام أبو

حنيفة وجوب زكاة الزروع والثمار على كافة المزروعات. كل هذا إضافة إلى وجود أموال مستغلة في هذا العصر، كالمصانع، العمارات، الأسهم وزكاة كسب العمل والمهن الحرة.[25] حيث اتفق فقهاء العصر على وجوب الزكاة في الأموال المستغلة مثل المصانع والعمارات والأسهم، لكن اختلفوا حول زكاة كسب العمل والمهن الحرة.

3-2- الضوابط الشرعية لإيرادات الأملاك العامة للدولة

تقسم إيرادات الأملاك العامة من وجهة نظر الضوابط الشرعية لسياسة الإيرادات إلى قسمين، الإيرادات من أملاك الدولة العادية والإيرادات من أملاك التي للناس فيها مشاركة انتفاع.

3-2-1- الضوابط الشرعية للإيرادات من أملاك الدولة العادية

الإيرادات التي تأتي من أملاك الدول العادية هي التي تأتي نتيجة لإجارة أو استثمار الأملاك العامة للدولة، نحو أراضي الخراج والمباني المملوكة للدولة، والمعادن الباطنة والظاهرة، وسائر الاستثمارات الحكومية المتأتية عن هذه الأملاك.

للسياسة المالية دور كبير في هذا النوع من الإيراد، وإذا كان أهم المعايير في تحديد هذا النوع من الإيراد هما المصلحة العامة والعدالة، فإن هذين المعيارين هما الضابطان الأساسيان في السياسة المالية نفسها.[26]

لذلك، فإن الحكومة تستطيع زيادة وإنقاص، تعجيل وتأخير هذه الإيرادات مادام ذلك يدور في حدود العدل مع المصلحة العامة حيثما دارت. ويمكن اعتبار ذلك أداة مهمة من أدوات السياسة المالية في النظام الاقتصادي الإسلامي، تستطيع الحكومة استعمالها من أجل محاولة الوصول إلى الأهداف

الاقتصادية المرغوبة، وخاصة في محاربة التضخم والتخفيف من عجز الميزانية الذي هو من أهم أسبابه.

هذا ويمكن إضافة ثلاثة ضوابط هامة تستنبط من مواقف الفقه الإسلامي وهي: (27)

- لا يجوز للدولة أن تخص الأغنياء ببعض المزايا وتمنع منها الفقراء فيما يتعلق بالأملاك العامة للمسلمين، وإن كان يصح العكس، وبالتالي فإن الأسلوب الرأسمالي القائم على تشجيع الاستثمار عن طريق ضخ الوفورات من القطاعات الفقيرة (الزراعة والرعي) إلى القطاع الغني (الصناعة) بوسائل الضرائب والتسعير وغير ذلك قد يكون موضع تساؤل كبير في الاقتصاد الإسلامي.
- الكثير من الخدمات التي ألفت المجتمعات الاشتراكية اعتبارها مجانية قد لا تكون بالضرورة كذلك في الاقتصاد الإسلامي، فالتعليم والعناية الصحية واجبان على الدولة الإسلامية عند توفر إيرادات كافية لها من إيرادات القطاع العام الاقتصادي، وفيما عدا ذلك، فتعليم الصبيان من مسؤولية آبائهم وكذا الخدمة الصحية هي جزء من النفقة الشرعية الواجبة بتفصيلاتها المعروفة في الاقتصاد الإسلامي. فالفقراء قد فرض لهم الإسلام كفايتهم من الزكاة، فإن لم تكف الزكاة ففي أموال الأغنياء حق ضمان الحد الأدنى من المعيشة للفقراء، من الممكن ألا يكون تعليم الأغنياء ولا الخدمات الصحية المقدمة إليهم مجانيين في الاقتصاد الإسلامي، أما الفقراء فيمكن لصندوق الزكاة أن يعطيهم ما ينفقون منه على القدر الضروري من التعليم والصحة.

- إنشاء الخدمات العامة، كالطرق ومسابل المياه والمساجد وصيانة هذه المنشآت هما مسؤولية الدولة الإسلامية إذا كانت لديها إيرادات من أملاك الدولة والقطاع العام الاقتصادي، وإذا لم يكن لدى الدولة ما يكفي من هذه الإيرادات كان لها فرض رسوم استعمال عادلة على المستفيدين من هذه الخدمات.

3-2-2- الضوابط الشرعية للإيرادات المتأتية من الأملاك العامة التي تتضمن حقا مشتركا في الانتفاع

الأملاك التي تتضمن حقا مشتركا في الانتفاع تتمثل في الأملاك التي يشترك فيها الناس كلهم، كالماء والنار والكلأ والملح وما شابه ذلك مما يشترك فيه الناس، هذه الأملاك تحتاج إلى استثمارات كبيرة وقد تكون ضخمة في بعض الأحيان، مثل مد شبكات المياه في المدن وغيرها.

وعلى ذلك، فإنه لا يسمح للغني أن ينال من هذه الأموال أكثر مما يناله الفقير، عن طريق رفع أسعار هذه الخدمات حيث يستطيع الغني تحمل ذلك في حين لا يستطيعه الفقير.

وعلى فرض تقيد الحكومة بهذا الموقف، في الماء والكلأ والنار والملح وما شابهها، فإن ذلك لا يشكل كل جوانب السياسة المالية الإسلامية، لأن كثيرا من الحكومات تقدم الكثير من الخدمات العامة بأسعار معانة من قبل الدولة، أي إن كثيرا من الخدمات العامة وخاصة الماء والكهرباء والهاتف وغيرها تعرضها الحكومات في كثير من الدول بأسعار تقل عن سعر التكلفة. وبالتالي، فإن ذلك يطرح تساؤلين وهما ما الهدف من سياسة الأسعار المعانة والسؤال الثاني من يتحمل العجز الناشئ عن ذلك، وهذا ما يقود إلى الحديث عن سياسات الإنفاق العام، والتي سيتم التعرض لها لاحقا.

3-3- السياسات المالية المتعلقة بالضرائب

احتلت الضرائب المكانة الأولى بين مصادر الموارد العامة في العصر الحديث في المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية على حد السواء. حيث كانت في العصور القديمة على شكل جزية يفرضها الغزاة في كثير من الحالات وفي العصور الوسطى كانت سلطة الملوك محدودة فكانت الضرائب تتخذ صورة الإعانة من رجال الإقطاع في القرى والكنائس في المدن. وبظهور الدول القوية وتركيز القوة السياسية في أيدي السلطة المركزية ازدادت النفقات الإدارية والدفاعية وبالتالي ازدادت أهمية الضرائب.[(28)]

باعتبار أن الزكاة الفريضة المالية الوحيدة في النظام الاقتصادي الإسلامي التي تجب على الإنسان لأنه يملك مالا، أو هي الفريضة الوحيدة على المال لا يعني ذلك عدم إمكان وجود وجائب مالية أخرى، عامة أو خاصة، ولكنه يعني أن جميع الوجائب الأخرى ليست مفروضة على المال نفسه أو على الإنسان لمجرد أنه غني أو يملك المال. إن النظام المالي الإسلامي لا يقبل مبدأ أخذ جزء من مال الغني جيرا بسبب كونه غنيا، سواء أكان هذا الأخذ الإجباري كاملا باسم الغصب أو المصادرة أو جزئيا باسم ضريبة لأنه يملك مالا فقط.

توجد أربعة ضوابط شرعية لفرض الضرائب من طرف الدولة لتحقيق الإيرادات وهي: [(29)]

- مبدأ عدم جواز فرض الضريبة على الغني لأنه غني أو لأنه يملك ثروات ودخول، أي أن النظام المالي الإسلامي لا يبيح زيادة الضرائب ولا فرضها أصلا بهدف تحويل الوفورات الخاصة إلى القطاع العام. أي عدم

جواز فرض ضريبة بهدف امتصاص السيولة الفائضة من أيدي الناس، كما أن زيادة الضرائب بقصد تقليل دخل أو ثروة أصحاب الدخول أو الثروات بحجة أن الحجم الحالي للدخل أو الثروة يثير زيادة في الطلب مما ينشأ عنه ضغط على الأسعار باتجاه الزيادة، لا تدخل في النظام المالي الإسلامي، لأنه لا يوجد ما يبرر مصادرة المال الخاص باسم الضريبة من أجل استقرار الأسعار، وهذا لوجود بدائل تؤدي إلى تقليل الدخل، منها تقليل الطلب الحكومي وامتصاص جزء من الدخل الفردي بالاقتراض العام، ثم إنه توجد حالات أين يتم الحجر على الأموال بدون مصادرتها، مثل حالة إنفاق السفهاء أموالهم.

- هناك بعض من الفقهاء قالوا بإمكانية فرض الضرائب على الناس، ولكن في حالة الضرورة القصوى، حيث إن فرض الضريبة وزيادتها يكون أخر سهم في النظام المالي الإسلامي بعد أسهم كثيرة أهمها خراج القطاع العام الاقتصادي، واستنفاذ الزكاة جباية وإنفاقا مع عدم كفايتها لسد الحاجات وغيرها. ثم إنه لا بد من تمحيص النفقات التي تفرض من أجلها الزكاة واستبعاد ما ليس بضروري منها، أي عدم فرض ضريبة من أجل تمويل نفقات سرفية أو غير واجبة شرعا، الأمر الذي يقتضي ربط زيادة الضريبة بزيادة الحاجات للإنفاق العام ربطا محكما. أما الضرورات غير الإنفاقية التي تذكر عادة لتبرير الزيادة في الضرائب، فينبغي أيضا أن تقاس بالمعيار الشرعي، وأن تقدر بقدرها بدقة، مع التأكد من أن زيادة الضريبة فيها هي العلاج لتلك الضرورة، وليس في غيرها مما لا يتطلب أخذ أموال الناس.

- يمكن أن يشكل مبدأ التضامن بين أفراد المجتمع الإسلامي قاعدة متينة لفرض الضرائب أو زيادتها أو إنقاصها، مثل نفقات الفداء التي تعتبر من النفقات اللازمة التي لا يمكن الاستغناء عنها. حيث إن الاستناد إلى مبدأ التضامن لا بد من التفريق بين النفقات الواجبة التي يتضامن أفراد المجتمع من أجل سدادها والنفقات غير الواجبة التي لا يجبر الناس المساعدة فيها، دون أن يعني ذلك عدم إمكان تضامنهم التبرعي في التخفيف منها.
- ينبغي على عبء الضريبة أن يوزع على الأغنياء، وكذلك حسب غناهم، فالعدل والتضامن الاجتماعي يقتضيان أن الضرائب تفرض على الأغنياء بطريقة تصاعدية وألا تفرض على الفقراء. ومن هنا، ومن وجهة النظر الشرعية، فإن العديد من أنواع الضرائب يعترض عليها، حيث تفرض في كثير من المجتمعات والتي يقصد بها تحصيل أكبر إيراد للخزينة يتحملها الفقراء مثلما يتحملها الأغنياء، خاصة تلك التي تفرض على السلع والخدمات بطريقة غير مباشرة.

4- الضوابط الشرعية للنفقات العامة

يمكن من وجهة النظر الإسلامية تقسيم النفقات العامة إلى نفقات عامة تتطلبها الوظائف الأساسية للدولة، النفقات العامة التي تقتضيها الوظائف التي يمكن للدولة أن تقوم بها إذا توفرت لها المصادر التمويلية اللازمة وأخير النفقات العامة التي تتعلق بأعمال تتفق عليها الأمة على تكليف الدولة بها، وتحدد مصادر اتفاقية للتمويل, في هذه النقطة يتم معالجة الضوابط الشرعية

العامة للنفقات العامة ثم الضوابط الشرعية لكل نوع من أنواع النفقات العامة.[30]

4-1- الضوابط الشرعية العامة في النفقات العامة

يمكن استخلاص ستة ضوابط شرعية للنفقات العامة في الاقتصاد الإسلامي، تتمثل فيما يلي:

- يجب أن تدور سياسة الإنفاق مع المصلحة العامة دائما، فيحدد كل حجم من النفقة أو مقدارها، وجهة الإنفاق بحيث تحقق المصلحة العامة، ولا تتوجه إلى مصالح أفراد معينين سواء حاكمين أو محكومين، ولا فئات معينة.
- الكفاءة في النفقات العامة، والتي تعني أن يعمل على تحقيق المصلحة بأقل ثمن، فلا يكون إسراف ولا تبذير، ولا توضع في غير مواضعها الشرعية.
- عدم التحيز إلى فئة الأغنياء، وفي المقابل عدم التحيز إلى فئة الفقراء حتى يغنوا، وكذا عدم جواز اختصاص المقربين من الحكومة ببعض المنافع الناتجة عن النفقات العامة.
- الإفادة من المبادرات الشخصية للقطاع الخاص ودعمه وتنشيطه.
- الالتزام بالأحكام الشرعية في النفقات العامة، فلا تقع إلا في الواجبات والمباحات وتجنب المحرمات.
- الترتيب الشرعي للأولويات، فالأحكام الشرعية درجات، من واجبات ومندوبات ومباحات وغيرها، كما أنه في الزمرة الواحدة توجد درجات، فالواجبات على درجات، والتصنيف الذي ارتضاه كثير من العلماء لما يتعلق بمقاصد الشريعة من حفظ للأصول الخمسة وترتيب ما يحفظها من

أمور إلى ضروريات لا بد منها، ثم حاجات يقع الحرج من دونها، وتحسينات تكمل وتعدل.

4-2- الضوابط الشرعية للنفقات الواجبة على للدولة

تتمثل النفقات الواجبة على الدولة في صون الدين وحراسة الدنيا، فالضابط الأول والأهم فيها هو تحقيق الأهداف الشرعية فيها، مثل كفالة الفقراء والمحتاجين والإنفاق الذي يسد جوعهم ويكسو عريهم في الضروريات الحياتية، كالمأكل والمأوى والضروريات الشرعية مثل ستر العورة، وإذا انتهكت حرمة من حرمات الأمة أو خيف انتهاكها أنفقت الدولة ما يحتاجه صون تلك الحرمة وردع الأعداء عنها. فالضابط في هذا النوع من النفقات العامة هو تأدية الدور الذي وضع على كاهل الدولة، بحده الضروري مهما تطلب ذلك من مال. وينطبق على هذا الضابط أيضا الدفاع عن الدين والدنيا، وتطبيق الشريعة وصون أموال الناس وحقوقهم من خلال فعاليات القضاء والأمن والرعاية الاجتماعية، وضمان إشباع الحاجات الأساسية للناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتعلق بالحياة العامة والحاجات المجتمعية.

4-3- الضوابط الشرعية التي يمكن أن تقوم بها الدولة إذا توفرت الموارد المالية اللازمة

هي النفقات التي يمكن للدولة أن تتحملها إذا توفرت لها موارد تمويلية كافية، وهي تشمل تحسين الوظائف الأساسية لها، إضافة إلى جميع ما يعرف بالخدمات العامة كالماء والكهرباء والاتصالات والتصريف الصحي، والضابط في مثل هذا النوع من النفقات هو توفر الموارد المالية التي تبيح الشريعة باستعمالها، نحو عوائد أملاك الدولة وميراث من لا وارث له وغيرها.

4-4- الضوابط الشرعية للنفقات التي تتفق الأمة على تكليف الحكومة بها

هذه النفقات لا تدخل فيما يجب على الدولة، وتفرض من الجبايات ما يسعها (في حالة عدم توفر الموارد المباحة لمثل هذا الإنفاق)، فإن ضابط السياسة الإنفاقية فيها هو الالتزام بما خصصته الأمة من نفقات لتأدية هذه المهمات. وفي هذا، فإن الاتفاق على إضافة مهمات جديدة للدولة مع إضافة مصادر تمويلية ضريبية للقيام بأعبائها، يوسع من دائرة الإنفاق العام ولكنه يقيد السلطة التنفيذية بالالتزام بالأهداف والأعمال التي حددت لاستعمال الضرائب.

من بين أنواع النفقات الشائعة في كثير من البلدان الإسلامية المعونات لأسعار السلع والخدمات والتي تتخذ صورتين، إما معونات إنتاجية تدفع لمنتجي بعض السلع والخدمات، كشراء منتجاتهم بسعر محدد أعلى من سعر السوق، ومنها ما يكون بتقديم إعانات مالية من الميزانية العامة لدعم عملياتهم الإنتاجية، ومنها ما يتم عن طريق تقديم بعض عناصر الإنتاج بسعر منخفض أو مجانا. وإما معونات استهلاكية تتخذ شكل بيع بعض السلع والخدمات للمستهلك بسعر محدد منخفض عن التكلفة، أو مجانا في بعض الأحيان، كدعم الخبز والسكر والحليب وغيرها.

وفي هذه النقطة، يمكن الإشارة إلى ثلاثة ضوابط وهي:

- الأصل الشرعي أن يعان الفقراء بحسب حاجتهم مع البدء بحد الكفاف.
- تحقيق مبدأ العدالة التوزيعية، أي لا يختص الأغنياء بمنافع دون الفقراء.
- الأهمية الكبيرة في التركيز على المصدر التمويلي للنفقة الحكومية.

5- الضوابط الشرعية لتمويل عجز الميزانية

العجز في الميزانية العامة هو زيادة في النفقات على الإيرادات، وبالتالي وجب على الدولة الاعتماد على أدوات تساعدها في سد العجز في الميزانية العامة.

5-1- ملاحظات عامة حول تمويل عجز الميزانية العامة

هناك ملاحظات حول تمويل عجز الميزانية يجب تقديمها، وتتمثل فيما يلي:

- فيما تحتاجه الميزانية العامة من تمويل، يمكن أن يكون قصير الأجل أو طويل الأجل، فالحاجات التمويلية القصيرة الأجل هي بصورة رئيسية حاجات خلال السنة المالية نفسها يقصد منها تحقيق التوازن بين مواعيد تحصيل الإيرادات العامة ومواعيد صرف النفقات. وفي مقابل ذلك، هناك حاجات تمويلية طويلة الأجل لا تستطيع الحكومة وفائها إلا بعد عدة سنوات.
- يمكن تصنيف الحاجات التمويلية للميزانية العامة في ثلاثة عناوين رئيسية وهي:
  - تمويل المشاريع ذات العائد الإيرادي والتي تشمل المشاريع الاقتصادية للقطاع العام، والتي تسمح من تحقيق أرباح.
  - تمويل مشاريع البنية الأساسية التي لا يمكن صياغتها بسبب طبيعة السلعة، بشكل يعود بالربح على المساهمين فيها، أو يمكن صياغتها ولكن غير رابحة، غير أنها ضرورية ومفيدة للمجتمع.
  - تمويل النفقات العادية للحكومة، مثل صرف الرواتب.

- من الحاجات التمويلية ما يتمثل بعملات أجنبية، حيث تكون السلع والخدمات التي ترغب الحكومة في الحصول عليها خارجيا لهذا يجب أن يتم الدفع بالعملة الأجنبية للحصول عليها.
- الممول من القطاع الخاص يفضل أدوات التمويل التي يستطيع التخلص منها بسهولة ويسر، لذلك فإن قابلية الأداة التمويلية للتداول لها أهمية كبيرة.

5-2- مبادئ تغطية العجز في الميزانية العامة

باعتبار أن الربا محرم في الشريعة سواء في المعاملات بين الأفراد أو بينهم وبين الحكومات أو بين الحكومات بعضها مع بعض، فإن على الدولة العمل بالوسائل التمويلية بما يتلائم مع الشريعة الإسلامية.[31]

5-2-1- التمويل بصيغ البيع

يتضمن التمويل بالبيع تقديم السلع إلى الحكومة مع تأجيل دفع الثمن، ويمكن أن يتم التمويل بالبيع إما مباشرة من قبل المقاولين مع الحكومة أو بواسطة البنوك الإسلامية، والتمويل بالبيع تنتج عنه مديونية ثابتة ومحددة، فيمكن فيه تقديم الضمانات أو الكفالات والرهون التي تجعل الممول مطمئنا على تحصيل دينه.

يمكن أن يتخذ التمويل بالبيع شكل بيع المرابحة للآمر بالشراء بثمن مؤجل أو مقسط، أو أن يتخذ أيضا شكل بيع الاستصناع أو بيع السلم. يكون التمويل بالاستصناع من بائع السلعة إلى الحكومة إذا حدد فيه تاريخ الدفع بعد التسليم، وقد يتوسط البنك الإسلامي في الاستصناع فيكون صانعا في علاقته بالدولة مع تأجيل الثمن ويكون مستصنعا في علاقته مع المقاول مع تعجيل الثمن.

أما السلم فالمديونية فيه عينية على الدولة، التي تلتزم بتسليم سلعة في وقت محدد في المستقبل وهو يختلف عن الاستصناع في ثلاثة نقاط أساسية، وهي لا بد في السلم من دفع الثمن عند العقد، كما يشترط أن تكون السلعة الممولة معيارية أي خاضعة لأوصاف ومحددات، والنقطة الأخيرة وهي لا يشترط في بيع السلم عنصر مصنع في السلعة موضوع العقد كما هو الشأن في الاستصناع.

5-2-2- التمويل على أساس المساهمة في توزيع الربح والخسارة

وهو يشمل التمويل بالمشاركة والمضاربة، ورغم اختلافها من الجانب الفقهي، إلا أنهما يتفقان في مبدأ المساهمة في الربح والخسارة، فالمشاركة يوزع فيها الربح حسب الاتفاق أما الخسارة فحسب رأس المال، وبما أن رب المال في المضاربة قد قدم كل رأس المال فإنه يتحمل وحده الخسارة، على أن ثمة فارقا مهما من الناحية التمويلية بين المشاركة والمضاربة، ففي المشاركة يشارك جميع أرباب المال في الإدارة، أما في المضاربة فإن هناك انفصالا تاما بين ملكية رأس المال وإدارته، وبابتعاد رب المال عن الإدارة أثر مهم بالنسبة لتغطية العجز في الميزانية العامة نظرا لما يحققه من الاحتفاظ بمشاريع الميزانية كلها في إطار تصرف السلطة العامة وعدم تدخل الجهة الممولة بالقرار الإداري للجهة الحكومية الآمرة بالصرف.

5-2-3- التمويل على أساس المشاركة في الإنتاج

يظهر هذا النوع من التمويل في تملك الممولين لمشروع قابل للتشغيل وتقوم السلطة على إدارته على أساس المشاركة في العائد الإجمالي له، حيث تتمتع هده الصيغة بأنها لا تتطلب حسابا للربح والخسارة، فهي لا تحتاج إلى تقييم الأصول الثابتة التي تم تقديمها في العملية التمويلية.

5-2-4- القرض

المقصود بالقرض هو ذلك القرض الذي لا يقوم على الربا، بل على الإحسان وهو ما يسمى أيضا بالقرض الحسن، وهناك عدة أشكال من الاقتراض يمكن أن تلجأ إليه الدولة لتغطية عجز ميزانيتها العامة، أبسطها الاقتراض المباشر الإلزامي، والذي بدوره يمكن أن يتخذ عدة أشكال متعددة ويعتمد على مصادر متنوعة، فيكون من الأفراد أو المؤسسات التجارية والصناعية أو من المصارف التجارية.

والاقتراض من المصارف التجارية بدون فوائد وبخاصة في الأجل القصير يمكن أن يستند إلى مبدأين مهمين. حيث يتمثل المبدأ الأول في تخصيص الودائع بالحساب الجاري للإقراض القصير الأجل للدولة وتحملها الضمان للمودع في مقابل ذلك، وبذلك يكون الانتفاع من الودائع بالحساب الجاري لصالح المجتمع بكامله. أما المبدأ الثاني، فيتمثل في أن الاقتراض من البنوك التجارية لاستخلاص المنافع المقابلة لما يسمى بحق السيادة على إصدار النقود نظرا لممارسة البنوك التجارية فعلا لعملية إصدار النقود من خلال التوسع بالودائع تحت الطلب بسبب قاعدة الاحتياطي النقدي الجزئي، باعتبار أن حق إصدار النقود الورقية هو من حقوق السيادة التي تحتكرها الحكومة فكذلك ينبغي أن تكون منفعة إصدار النقود التي تتخذ شكل حسابات جارية أيضا محصورة بالحكومة، تستعمله للاقتراض العام من البنوك ولا تترك ذلك للبنوك التجارية.

كما يمكن اللجوء إلى الاقتراض من الأفراد بتحريك الدوافع الوطنية لديهم أو بالإغراء بالمحافظة على قيمة القرض في حالة التضخم المتوقع بحيث يكون القرض بعملة أجنبية ذات قيمة مستقرة نسبيا.

الخاتمـــــــة

السياسة المالية هي دراسة تحليلية للنشاط المالي للقطاع العام، حيث تمر بثلاث قنوات وهي الإيرادات العامة، النفقات العامة وإدارة العجز أو الفائض في الميزانية العامة. حيث تهدف السياسة المالية لتحقيق الاستقرار الاقتصادي، تخصيص الموارد وإعادة توزيع الدخل الوطني والتنمية الاقتصادية.

للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي أسس تعتمد عليها، حيث تتمثل هذه الأسس في الأصول والمبادئ الشرعية التي تحكمها، كما أن لها معالم محددة ترتكز عليها.

باعتبار أن السياسة المالية تمر عبر ثلاث قنوات، فإن لكل قناة ضوابطها الشرعية التي تحكمها في الاقتصاد الإسلامي، حيث تتمثل الضوابط الشرعية للإيرادات العامة في الضوابط الشرعية لجباية الزكاة التي تعتبر من أكبر موارد الدولة الإسلامية الدائمة، إضافة إلى ضوابط جباية الزكاة، فإن الإيرادات المتأتية من أملاك الدولة العادية لها ضوابط شرعية أيضا تحكمها، وكذلك الأمر بالنسبة للضرائب التي لا يجب أن تفرض لمجرد التمويل فقط، بل تفرض في الحالات الضرورية.

وفي مقابل الضوابط الشرعية للسياسة الإيرادات العامة، فإن النفقات العامة كذلك تحكمها ضوابط شرعية، حيث يجب أن تكون سياسة الإنفاق مع المصلحة العليا للدولة دائما.

وفي حالة ما إذا كانت النفقات العامة أكبر من الإيرادات العامة للدولة، فهنا يصبح عجز في الميزانية العامة والتي يجب أن تمول بوسائل وأدوات تحكمها كذلك ضوابط شرعية، كعدم تمويل العجز بواسطة القروض الربوية.

فالسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي هي إجراءات تتخذها الدولة لأجل إقامة حكم الله في المال لاستخدامه وتوظيفه لخدمة الأمة وحتى لا يؤدي هذا المال إلى ظهور دولة الأغنياء. كما أن الدولة الإسلامية، وما تمتلكه من أدوات، قادرة على أن توفر أحدث الأدوات لتمويل مشاريعها مسايرة في ذلك التطور الاقتصادي في إطار مجموعة من البدائل الجديدة للأدوات التقليدية الربوية تتناسب مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

المراجــــــــــــــع

[1]- عبد المنعم فوزي، **المالية العامة والسياسة المالية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص:21.

[2]- محمد حلمي مراد، **مالية الدولة**، ص: 200، تم تحميل الملف من موقع كتب عربية www.kotobarabia.com بتاريخ 2011/12/13.

[3]- **نفس المرجع السابق**، ص: 232.

[4]- كماسي محمد الأمين ودادن عبد الغني، تحليل النفقات في الميزانية العامة باستخدام أسلوب التحليل إلى المركبات الأساسية حالة الجزائر في الفترة الممتدة بين 1970-2000، **مجلة الباحث**، العدد 1، 2002، ص: 71.

[5]- رياض الشيخ، **المالية العامة**، مطابع الدجوى، القاهرة، 1989، ص: 158.

[6]- نفس المرجع السابق، ص: 208.

[7]- كمال بكري، **مبادئ الاقتصاد**، الدار الجامعية، بيروت، 1986، ص: 417.

[8]- غازي عناية، **المالية العامة والتشريع الضريبي**، دار البيارق، الأردن، 1998، ص ص: 23-35.

[9]- طلخان أحمد عبد الهادي، **مالية الدولة الإسلامية المعاصرة**، مكتبة وهبة،القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص ص: 31-32.

[10]- **نفس المرجع السابق**، ص ص: 35،33.

[11]- سورة الحديد، الآية: 7.

[12]- سورة الفرقان، الآية: 67.

[13]- سورة البقرة، الآية: 267

[14]- سورة البقرة، الآية: 245.

[15]- سورة إبراهيم، الآية: 31.

[16]- سورة آل عمران، الآية: 134.

[17]- سورة الحشر، الآية: 9.

[18]- سورة الممتحنة، الآية: 8.

[19]- سورة التوبة، الآية: 34-35.

[20]- عوف محمود الكفراوي، **السياسة المالية والنقدية في ظل الاقتصاد الإسلامي**، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1997، ص:182.

[21]- **نفس المرجع السابق**، ص ص: 182-183.

[22]- عبد الله الطاهر، "حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع"، **ندوة موارد الدولة في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية**. القاهرة،، البنك الإسلامي للتنمية، 1989، ص ص: 268 - 278

[23]– بن علي بن عزوز، **ضوابط السياسات المالية في الاقتصاد الإسلامي ودورها في الحد من الفقر**، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، ص: 5.

[24]– منذر قحف، **دور السياسات المالية وضوابطها في إطار الاقتصاد الإسلامي**، ص ص: 46–47، تم تحميل الملف من موقع موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي www.iefpedia.com تاريخ التحميل 2011/03/07.

[25]– عوف محمود الكفراوي، **مرجع سابق**، 1997، ص: 53.

[26]– منذر القحف، **السياسات المالية دورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص: 31.

[27]– **نفس المرجع السابق**، ص ص: 42–43.

[28]– طلخان أحمد عبد الهادي، **مرجع سابق**، 1992، ص ص:98–99.

[29]– منذر قحف، **مرجع سابق**، 1999، ص ص: 44–50.

[30]– **نفس المرجع السابق**، ص ص: 51– 59.

[31]- منذر قحف، **تمويل العجز في الميزانية العامة للدولة من وجهة نظر إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، بحث رقم 39، الطبعة الثانية، 2000، ص: 28.

مجلة حوليات جامعة الجزائر سنة 1987- عدد01

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد 03

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد 04

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد 05

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد 06 جزء 01

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد06 جزء 02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد07

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد 08

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد 09 جزء 01

مجلة حوليات جامعة الجزائر – عدد 09 جزء 02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد10

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد 11 جزء 01

مجلة حوليات جامعة الجزائر سنة 1998. عدد 11 جزء 02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد 12

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد13

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد14

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد15

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد16

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد17 جزء 01

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد17 جزء02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد18 جزء01

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد18 جزء02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد19 جزء01

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد19 جزء02

مجلة حوليات جامعة الجزائر - عدد20 جزء01